

国际学术前沿观察

历史的终结及最后之人

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

[美] 弗朗西斯·福山 著
黄胜强 许铭原 译

中国社会科学出版社

INTERNATIONAL ACADEMIC FRONT LINE OBSERVING

它今年（1993）所阅读到的最吸引人、最富挑战性、最深刻而且最重要的书。

写得一目了然……雄心勃勃……一部涉及政治哲学中最热门命题的著作……福山有资格严肃讨论这个命题。

——《纽约时报》书评

“历史的终结”让我全神贯注……福山论述得太雄辩了……他有力而又非常自信地向人们展示这个命题。

——《波士顿环球》

它令人敬畏……这是一部具有划时代意义的著作……深刻、现实、重要……是对目前全世界的变化及其广度的非常深刻的研究。

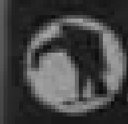
——《华盛顿邮报》

独到……有创意……极好的一本书。人们不论是否接受他的观点，都会把严肃的政治哲学寓于关于政治事件的讨论之中，并因此大大地丰富政治哲学。

——《华盛顿时报》



ISBN 7-5004-3708-0/D·490 定价：32.00元



国际学术前沿观察

历史的终结及最后之人

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

中国社会科学出版社

图字:01-2001-1136 号

图书在版编目(CIP)数据

历史的终结及最后之人/(美)福山著;黄胜强等译.
—北京:中国社会科学出版社,2003.1
(国际学术前沿观察)
书名原文:The End of History and the Last Man
ISBN 7-5004-3708-0

Ⅰ.历… Ⅱ.①福…②黄… Ⅲ.政治-思潮—研究—西方国家—现代 Ⅳ.D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 000043 号

责任编辑 曹宏举
责任校对 林福国
封面设计 王 华
版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮 编	100720
电 话	010—84029453	传 真	010—64030272
网 址	http://www.csspw.com.cn		
经 销	新华书店		
印 刷	北京新魏印刷厂	装 订	中华装订厂
版 次	2003 年 1 月第 1 版	印 次	2003 年 1 月第 1 次印刷
开 本	880×1230 毫米 1/32		
印 张	13.25	插 页	2
字 数	317 千字	印 数	1—3000 册
定 价	28.00 元		

编者的话

本书是美国著名学者弗朗西斯·福山最具代表性的著作。此书出版后引起巨大轰动，曾连续登上各类畅销书排行榜，被先后译为20余种文字。

1989年夏，福山在《国家利益》杂志上发表了《历史的终结?》一文，认为西方国家实行的自由民主制度也许是“人类意识形态发展的终点”和“人类最后一种统治形式”，并因此构成了“历史的终结”。此论一出，在东西方学界掀起轩然大波，批评、拥护之声此起彼伏，很快形成了一股弥漫全球的“终结热”。几年后，在吸收并研究各种反馈意见和学术观点后，福山在前文基础上，撰写了《历史的终结及最后之人》一书。

在本书中，福山在进一步阐释“历史终结论”的同时，还分析和阐释了“自由、民主”发展到顶峰后的“最后之人”问题，以此来说明“历史终结”后的人类状况。

“历史终结论”提出后，曾在国内学界引起过较大反响，有关研究部门为此举行过多次研讨会并发表一系列有关文章及评论。近几年来，“历史终结论”与“文明冲突论”、“仁慈霸权论”等一起，成为当今国际政治领域几个炙手可热的话题。

为分析研究“历史终结论”的来龙去脉及理论实质，加强对国际学术动态及学术信息的掌握与追踪，在此书推出10周年之

际，我们译介出版了这部著作，将它收入《国际学术前沿观察》丛书。

作为中国读者，我们希望在阅读该书过程中一定要注意采取批判态度。作为一名西方资产阶级学者，福山的反共立场是十分鲜明的，书中不乏较为露骨的词句（为尊重作者著作权，本书未作删改）。对于其立场及观点，我们是不能接受的。对于其研究方法，我们认为明显偏颇。比如，书中他自始至终未分清共产主义和社会主义的基本概念，以致将传统社会主义（指实行中央计划经济体制）与作为人类一种远大理想、实现之日将十分遥远漫长的共产主义混为一谈，甚至还将社会主义、极权主义、法西斯主义相提并论。这些可以清楚地反映出其学术视野的片面与局限，希望读者一定要加以鉴别和批判。

编者谨识

致　谢

1988—1989学术年间，芝加哥大学约翰·M. 奥茵民主理论与实践研究中心纳森·塔考夫和阿伦·布卢姆教授邀请我就历史的终结这个题目举行一次讲座。没有这个机会，《历史的终结》无论是作为一篇文章还是作为一本书也许就不会诞生。这两位教授都是我多年的导师，以政治哲学为起点，我从他们二位身上学到许多东西。这次讲座的原稿，在很大程度上是由于《国家利益》杂志编辑欧文·哈里斯及有关人员的努力，才得以成为一篇颇有影响的文章。在把这篇文章改写成书直至脱稿的过程中，弗莱克出版社厄文·格莱克斯和哈米希·汉密尔顿出版社安德鲁·富兰克林给我以极其重要的鼓励和建议。

本书的写作大量参考了朋友及同事的谈话和文章。其中最重要的是阿布朗·舒尔斯基，我在书中大量引用了他的观点和看法。我还要特别感谢欧文·克利斯多尔、大卫·爱泼斯坦、阿尔文·伯恩斯坦、亨利·伊盖拉、吉久小门理、吉雄福山和乔治·霍尔姆格林，感谢他们在百忙中抽出时间阅读我的书稿并提出意见。此外，这个主题在国内外各种研讨会或讲座上介绍时，得到许多人(其中有些我认识有些我不认识)的认真评论，我在此一并向他们表示感谢。

兰德公司总裁詹姆斯·汤姆森为我编写此书提供了工作场所。加里和琳达·阿姆斯通占用他们自己写论文的时间为我收集研究

资料，对许多问题提出有价值的意见。罗莎丽·佛诺罗夫提供了校对工作的帮助。我想用对英特尔 80386 微机的设计者致以谢意来代替通常对一个为了整理手稿的打字员所表示的感谢。

最后但也是最重要的是我的夫人罗拉，我的第一篇文章和本书都是在她的鼓励下动手的，在后来所有的批评和反对意见面前，她坚定地站在我一边。她仔细地阅读了书稿，对本书格式和内容的最后形成给予了各种帮助。我还得到女儿朱丽娅和儿子大卫的帮助，他们一直和我们在一起。我的儿子选择了在我写书期间来到人世。

代　序

本书的前身是我在1989年夏为《国家利益》杂志撰写的一篇文章,[①] 题为“历史的终结?”在这篇文章中，我阐述了一个热门话题，内容涉及到过去几年中自由民主制度作为一个政体在全世界涌现的合法性，它为什么会战胜其他与之相竞争的各种意识形态，如世袭的君主制、法西斯主义以及近代的共产主义。但是，不仅如此，我还认为自由民主制度也许是“人类意识形态发展的终点”和“人类最后一种统治形式”，并因此构成“历史的终结”。换句话说，在此之前的种种政体具有严重的缺陷及不合理的特征从而导致其衰落，而自由民主制度却正如人们所证明的那样不存在这种根本性的内在矛盾。这并不是说当今美国、法国或瑞士等国家的稳定的民主体制已不存在不公正或严重的社会问题，但这些问题则是因构建现代民主制度的两大基石——自由和平等的原理——尚未得到完全实现所造成的，并非原理本身的缺陷。或许当代有些国家能够实现稳定的自由民主制度，而且有些国家可能会倒退回其他更原始的统治方式，如神权政治或军人独裁，但我们却找不出比自由民主理念更好的意识形态。

① 《国家利益》第16期（1989年夏季刊），第3—18页。

原作曾引发广泛的论争，先由美国而起，然后是一系列不同的国家，如英国、法国、意大利、苏联、巴西、南非、日本及韩国。批评的形式应有尽有，有的基于对我原作的简单理解，有的则深触到我的观点的核心内涵。[1] 许多人一开始就对我使用的“历史”这个词产生误解。他们按照常规理念把历史理解为由所发生的一个个事件组成，因此把柏林墙的倒塌和伊拉克人侵科威特等事件作为历史连续性的佐证，而且事实本身已证明我是错误的。

然而，我得出的终结观点，并不指一个个事件的发生，无论是重大的还是严重的事件，而是指历史，指一种在所有人在所有时期的经历基础上被理解为一个惟一的、连续的、不断变化的过程。对历史的这种领悟与伟大的德国哲学家黑格尔有着密切的联系。卡尔·马克思借用黑格尔“历史”这个概念，用我们使用的“原始”与“先进”、“传统”与“现代”等字眼来论述不同的人类社会形态，把“历史”改变成一种日常文化氛围的组成部分。对于这两位思想家而言，他们都认为人类社会是从建立在奴隶制和仅能维持生命的农业基础上的简单部落，先后经历各种神权政体、君主专制和封建贵族统治，上升至现代自由民主制度和技术先导的资本主义。这一演变过程尽管并不是一条笔直的轨迹，而且一次历史进步的结果甚至并不能回答人类是否更加幸福、境况是否更好这个问题，但它不仅具有相当的规律性，而且还可以从理论上来加以论证。

黑格尔和马克思都曾相信，人类社会的发展是有终点的，会在人类实现一种能够满足它最深切、最根本的愿望的社会形态后

① 关于我早期对某些批评的回应，参见“对批评的回答”，《国家利益》第18期（1989—1990年冬季刊），第21—28页。

不再继续发展。这两位思想家因此断言，会有“历史的终结”阶段。黑格尔将“终结”定位于一种自由的国家形态，而马克思则把它确定为共产主义社会。历史终结并不是说生老病死这一自然循环会终结，也不是说重大事件不会再发生了或者报导重大事件的报纸从此销声匿迹了，确切地讲，它是指构成历史的最基本的原则和制度可能不再进步了，原因在于所有真正的大问题都已经得到了解决。

本书既非我原作的重复，也不是与针对我原作的众多指责和评论继续展开的讨论，更谈不上是对冷战结束后其他当代政治紧迫话题的论述。虽然本书中提到世界近来发生的重大事件，但它的中心论点则是一个非常古老的问题：20 世纪既然结束，现在再来谈论一个连续的、朝着更多人有更大的自由民主制度这一方向不断发展的人类历史，对我们来说是否还有必要？我现在的回答是完全有此必要，其理由有二：一个涉及经济学，另一个则涉及“获得认可的斗争”这个用语。

当然，求助于黑格尔、马克思或他们的当代弟子的学术权威还不足以认定历史是否有方向性。从黑格尔、马克思他们发表著作以来人类已经走过了一个半世纪，其间，他们的智慧遗产一直受到来自各方的无情攻击。20 世纪那些最深邃的理想家们已经直接攻击到“历史是一个连续的或是一个可以了解的过程”这一观点。实际上，他们否认的是：人类生活的任何一面都具有哲理。在西方，我们已经完全成为悲观主义者，不相信民主制度会全面进步。这种深情的悲观绝非是一时心血来潮，而是源于 20 世纪上半叶发生的真实可怕的政治事件——两次毁灭性的世界大战、极权主义的兴起以及以核武器和环境破坏为形式的科学反人类趋势。上个世纪政治暴力的受害者——从希特勒主义到斯大林主义的幸存者和波尔布特的牺牲品，他们的亲身经历一定会使人

难以相信会有历史进步这种事情。确实，我现在已经完全习惯于期望未来一定会掺杂着健康和安全方面的坏消息，所以当正义、自由民主制度到来时，我们竟很难认为它是一个好消息。

然而，福音还是来了。20世纪最后25年最令人瞩目的变化是，不论是军事管制的右翼，还是极权主义的左翼，人们都发现，在世界貌似最专制的核心地带存在着巨大的致命弱点。从拉丁美洲到东欧，从苏联到中东和亚洲，强权政府在20年间大面积塌方。尽管他们没有都千篇一律地实行稳定的自由民主制度，但自由民主制度却始终作为惟一一个被不懈追求的政治理想，在全球各个地区和各种文化中得到广泛传播。此外，经济学范畴中的自由原则——自由市场——也在普及，并且不论在工业发达国家还是在那些二次大战结束时曾经是贫困的第三世界国家中已经成功地创造出前所未有的物质繁荣。经济思想领域的自由化革命正在与全球的政治自由化进程相伴而行，尽管时面超出，时而滞后。

所有这些发展，与20世纪前50年中左翼和右翼的专制统治的不断发展这一可怕的历史形成强烈的对比。它启示我们，有必要重新审视一个问题，这些发展是历史必然还是仅仅出于好运的偶发事件。我这里再次提出人类是否存在着一种"世界普遍史"这个问题，并准备重新启动19世纪初期进行的那场大讨论。那场讨论由于人类社会后来经历的重大事件实在太多而多少被搁置了。我虽然借鉴了康德和黑格尔等著名哲学家过去研究这一问题时的思想，但我还是希望这里所提出的观点应当具有它的独到之处。

本书不谦虚地从两个不同的而不是一个方面来勾勒这样一个世界普遍史。在第一部分中，我先阐述了为什么我们需要再次提出世界普遍史的可能性。然后，在第二部分中，我尝试把现代自

然科学作为一个调节或一个机制来解释历史的方向性和连续性，并提出我对第一个问题的答案。

现代自然科学对我的研究是一个非常有用的起点。原因在于现代自然科学对人类的未来幸福最终会有什么影响目前还不甚清晰，但它是被普遍认可为可以累积的而且具有方向性的重要的社会活动。在 17 世纪和 18 世纪期间，科学方法开始按照某种不是由人类而是由自然及自然法则规定的规律发展，人类战胜自然的能力也随之不断提高。

现代自然科学的出现对人类历史的所有社会产生了一个统一的作用，其原因有两个：第一，掌握技术的国家可以利用技术获得决定性的军事优势，并且由于在国家的国际体系中始终存在着战争威胁，任何看重国家独立的国家都不会无视国防现代化的重要性。第二，现代自然科学确立了一个统一的经济生产可能性范围，技术能使财富无限地累积，并因此满足了人类欲望无休止的膨胀。这个过程使所有人类，不论其历史渊源或文化传统，都必然走上一条不可逆转的同质化道路。所有正在进行经济现代化建设的国家肯定会越来越相似：它们都会在中央集权的国家的基础上实现民族统一，推动城市化，用从功能和效率上讲具有经济合理性的社会组织形式来取代部落、教派或家族式等传统社会组织形式，并对本国公民实行全民教育。由于世界市场和消费至上文化的广泛传播，社会之间的相互联系越来越紧密。不仅如此，现代自然科学的逻辑性似乎也在左右着资本主义朝着一个普世的方向发展。苏联、中国和其他社会主义国家的经验表明，尽管高度集权的计划经济确实可以达到 50 年代欧洲的工业化水平，然而不幸的是，在一个信息和技术创新起主导作用的所谓“后工业经济”时代里，这种经济体制会变得极不适宜。

尽管现代自然科学所代表的历史机制足以在很大程度上解释

历史发展的特征和现代社会的趋同现象，但它却不足以解释民主这个现象。毋庸置疑，世界上所有最发达的国家也是最成功的民主国家。但是，现代自然科学虽然已经把我们领到了自由民主这个“圣经中的乐土”的门前，但却没有把我们送进乐土里边，其中的原因就在于先进的工业化在经济学上找不到必然会带来政治自由的理论依据。稳定的民主制度有可能出现在“前工业”社会中，如美国在1776年就已经实现。但是，无论在历史上还是在现代，从明治维新的日本和俾斯麦主义的德国，到当今的新加坡和泰国，都可以看到技术先进的资本主义与政治专制主义共存的现象。许多例子都可证明，专制主义国家能创造民主社会无法达到的经济增长率。

因此，我们过去为有方向性的历史构建理论基础的工作，就不能说取得了完全的成功。我们所称的“现代自然科学的逻辑性”，实际上是经济学对历史发展的诠释，只是一个历史最终走向资本主义而不是走向社会主义的逻辑必然（与马克思主义的观点相反）。现代自然科学的逻辑性可以解释我们这个世界的很多现象，例如可以解释为什么我们发达民主国家的公民都是白领阶层而不是靠土地为生的农民；为什么我们不是部落式或宗族的成员；而是工会或专业化组织的成员；为什么我们不听牧师的话，却尊重官僚上级的权威，为什么一个国家要使用一种共同的语言。

但是，用经济学来解释历史既不完整，也不会令人满意。因为人并不仅仅是经济动物。尤其是这样的解释不能真正说明为什么我们是民主主义者，为什么我们鼓吹人民主权原则和保障法制下的基本权利。正因如此，本书第三部分将在描述历史进程的同时论述人的所有方面而不是仅仅局限于其经济方面。为此，我们需要回过头来看看黑格尔和他的基于“获得认可的斗争”的非唯

物史观。

按照黑格尔的观点，人和动物一样，对食物、饮料、住所以及所有超出自我保存所必需的但自己没有的东西有自然的需要和欲望。但是，人与动物有着根本的区别，因为人对别人的欲望也会有某种欲望，即人渴望得到别人的认可。特别是，人强烈要求获得作为“人”的认可，即作为一个具有一定价值和尊严的人而被认可。这种价值最初与他甘愿为自己的名誉而进行斗争，甚至甘冒生命危险联系在一起。只有人才有能力战胜他最基本的动物本能，尤其是自我保存的本能，追求更高级、抽象的原则和目标。按照黑格尔的观点，获得认可的欲望从一开始就会驱使两个原始时代的战士寻求冒生命危险以获得别人对他作为人的认可。当对死亡的本能恐惧迫使其中一名战士投降时，主人和奴隶的关系便应运而生。在这场发生在历史开始时期的血腥战斗中，赌注不是食物、住所，也不是安全，而是纯粹的名誉。正是由于这种战斗的目的不是由生物学来决定的，黑格尔才从中看到了人类自由的曙光。

获得认可的欲望乍看起来也许是一个鲜为人知的概念，但它却与西方政治哲学体系同样历史悠久，而且构成一种我们最熟知的人格。柏拉图在《理想国》中第一次对它进行了描述，他认为，人的灵魂由欲望、理性和他所说的“精神”这三个部分构成。人类的行为大多可以解释为前两个部分——欲望和理性的组合；欲望唆使人们去追求自己没有的东西，而理性或盘算则告诉他们获得这些东西的最佳方法。但是，人并不满足于此，他还渴望自己的价值或者他用价值投资的人民、事物或原则获得认可。这种以某种价值来武装自己，并渴望这种价值获得认可的倾向，用当今流行的语言表述即为“自尊”。感受自尊的倾向发自于灵魂中称为精神的那一部分，恰如人所具有的正义的天性。每个人

都相信自己具有一定的价值，当其他人用较之为低的价值来对待他时，他便自然产生愤怒的情绪。与之相反，如果人未能实现自己的价值，他会感到羞愧；而每当过高地估计自己的价值时，人就会骄傲。获得认可的欲望，连同愤怒、羞愧和骄傲，都是人格的组成要素，也是他政治生命的关键所在。黑格尔认为，正是它们驱动着整个历史的进程。

黑格尔认为，作为一个有尊严的人被认可，这种欲望在历史开端时期曾驱使人为名誉进行殊死的血腥战斗。这场战斗的结果是人类社会划分成主人和奴隶两个阶级：主人阶级愿意拿生命去冒险，奴隶阶级则向怕死的本性投降。然而，尽管主人和奴隶之间的关系在占人类历史相当大部分的不平等的贵族政治社会中表现为各种各样的形式，却都不能从根本上满足主人或者奴隶获得认可的欲望。诚然，奴隶在任何情况下都不会被看做是人。但是，主人所获得的认可也不充分，因为其他主人并没有认可他，而奴隶的人格则还不完整。在贵族政治社会中，对未得到充分认可的不满情绪，构成了促进社会发展的基本矛盾。

黑格尔相信，主人和奴隶之间的关系中固有的矛盾最终都是通过法国和美国式的革命得到解决的。这两场民主革命消灭了主人和奴隶之间的歧视性待遇，让过去的奴隶成为自己的主人，同时建立了人民主权和法治原则。主人和奴隶之间与生俱来的不平等的认可被普遍和互相的认可取而代之，每个公民认可所有其他公民的尊严和人格，而这些尊严和人格又被国家以赋予权利的形式加以认可。

黑格尔对当代自由民主内涵的理解与盎格鲁—撒克逊人的理解大相径庭，后者是英国和美国等国家中的自由主义的理论基石。在盎格鲁—撒克逊的理论体系中，获得认可的欲望不得不让位于已萌发的自尊——有理性组合的欲望，特别是肉体的自我保

护的欲望。霍布斯、洛克以及美国立国之父杰斐逊和麦迪逊等人都认为，权利在很大程度上是一种保护人们可以丰富自己并满足其灵魂中欲望部分的私人领域的手段；[1] 而黑格尔则把权利视为一种目的，因为真正能使人感到满足的并不是丰富的物质，而是对其地位和尊严的认可。黑格尔根据美国和法国的民主革命，曾断言历史已经走到尽头，原因在于驱动历史车轮的欲望——为获得认可而进行斗争——现在已经在一个实现了普遍和互相认可的社会中得到了满足。没有任何其他人类社会制度可以更好地满足这种渴望，因此历史不可能再进步了。

于是，获得认可的欲望可以提供一条不可或缺的纽带，将自由经济和自由政治连接起来（参见本书第二部分“人类的古老时代”）。欲望与理性相结合，完全可以说清楚工业化进程甚至大部分的经济生活，但却不能解释为自由民主而进行的奋斗，这种奋斗是发自于要求获得认可的灵魂的精神部分的。与先进工业化相伴的社会变革特别是普及教育，明显地释放了大部分贫穷和缺乏教育的人所不具有的获得认可的欲望。随着生活水平的提高，人越来越世界公民化，教育程度也得以提高，整个社会也更平等，人们开始不满足于更加富有因而更加渴望其地位获得他人的认可。假使人们只有欲望和理性，就会满足于生活在佛朗哥当政的西班牙、军人统治下的韩国或巴西等市场导向的专制主义国家。即使如此，他们对自我价值也会有一种精神上的骄傲，而且这种精神上的骄傲会引导他们去向往民主政府，因为民主政府把他们当做是成人而不是儿童，承认他们作为自由公民的自主权。当今

① 洛克，特别是麦迪逊并不明白，共和国政府的初衷之一是保护其公民的骄傲的自我认可。参见《国家利益》第 18 期（1989—1990 年冬季刊），第 186—188 页及脚注 15，第 160、367 页。

世界，共产主义逐步被自由民主制度所替代，其原因就在于共产主义制度不能给人以完全的认可。

获得认可的欲望是历史的发动机，对这一重要性的理解，可以使我们能够重新解释许多过去我们似乎很熟悉的现象，如文化、宗教、工作、民族主义，还有战争。本书第四部分试图进行这种重新解释，并将获得认可的欲望所表现出来的某些形式放到未来的环境中去考察。例如，宗教信奉者渴望自己的神灵和祈祷得到认可；民族主义者要求他人承认自己民族的语言、文化或种族。所有这些人要求获得认可的形式由于都建立在神灵和世俗之间或者人类社会之间的主观歧视之上，因此相对于自由国家的普遍认可就显得不尽合理。由此之故，宗教、文化、民族主义以及人的种族习俗的总和（统称“文化”）都已被传统地认为是成功地建立民主政治体制和自由市场经济的“拦路虎”。

然而，现实要比我们的想象复杂得多，自由政治和自由经济的成功往往建立在自由主义一直想逾越的不合理的认可形式之上。为了推动民主前进的车轮，公民们需要在他们自己的民主制度下培养一种非理性的骄傲，而且还必须培养一种基于对小共同体骄傲的依附并被托克维尔称之为“交往艺术”的意识。这些小共同体往往建立在宗教、种族或其他认可形式之上，而这些认可形式在作为自由国家立国之基的普遍的认可形式中并不具有。自由经济也是如此。在西方古典自由经济理论体系中，劳动一直被理解为是一个基本上不愉快的活动，劳动的目的是满足人的欲望和减轻人的痛苦。但在某些崇尚强烈的工作精神的文化中，如在创造欧洲资本主义的新教徒企业家或者明治维新后给日本带来现代化的精英们的眼中，人们也会为了获得认可而劳动。时至今日，在许多亚洲国家中，工作精神已经不是受到物质诱惑的驱动，而是来自重叠的社会集团的认可。这些社会集团从家庭到国

家，并因此构成整个社会。这说明，自由经济的成功不能仅仅基于自由原则之上，还需要一种非理性的“精神”。

为获得认可而进行的斗争为我们提供了透视国际政治本质的思路。获得认可的欲望导致两大阵营之间为名誉而进行原始的血腥战斗，从而自然而然地产生了帝国主义和世界帝国。主人与奴隶之间的关系也自然地从一国内部扩大到国与国之间。此时，一个国家将作为一个整体来寻求获得认可，并为霸权血战不已。民族主义，这种现代但不完全合理的认可形式，曾经是数百年来为获得认可所进行斗争的载体和本世纪最剧烈冲突的源泉。这正是像美国政治家亨利·基辛格那些对外政策“现实主义者”所描绘的“强权政治”世界。

但是，倘若战争从根本上讲由获得认可的欲望所驱使，我们便没有理由要求消灭主人与奴隶关系的自由革命对国家之间的关系能产生相似的作用。自由民主制度用一种获得平等认可的理性欲望取代了那种希望获得比别人更伟大的认可的非理性欲望。因此，在自由民主的世界中，由于所有国家都互相承认其他国家的合法性，战争的冲动会小很多。实际上，有无可争辩的事实表明，在过去几百年的历史中，自由民主国家之间不像帝国主义国家那样横行霸道，即使它们完全有能力对不实行民主制度而且不接受它们的价值的国家发动战争。目前，在东欧和苏联等地区，民族主义呈现上升态势，那里的人民自己的民族身份长期得不到认可。而且，在世界上最古老最安全的民族内部，民族主义正处在异化过程中。在西欧，争取民族认可的要求已经被驯化，像三四百年前的宗教一样，与普遍认可的要求相互融为一体。

本书的最后一部分即第五部分将讨论“历史的终结”和历史终结之时的创造物“最后之人”的问题。在对《国家利益》刊登的有关这篇文章的最初争论中，许多人提出，历史终结的可能性

是否包括有没有一种可以取代当今世界处处可见的自由民主制度的其他社会形态这个问题。还有一些问题，诸如共产主义是否真正地衰落了，宗教或者极端民族主义是否会卷土重来，等等，都引起了广泛的争论。但是，更深层次而且更具根本性的问题在于自由民主本身的好坏，而且不仅仅在于它是否能够战胜当今的竞争对手。尽管目前自由民主还没有遭到外敌的威胁，但我们能肯定成功的民主社会可以像现在这样永远地维持下去吗？在非常尖锐的国内矛盾面前，自由民主制度往往成为牺牲品，这会不会因此动摇它作为一种政治制度的地位？我们并不怀疑当代民主制度会面临各种严重的问题，不论来自毒品、无家可归，还是来自破坏环境的犯罪和消费至上主义的无聊。然而，这些问题显然不是根据自由原则所无法解决的，也并没有严重到会导致整个社会全面崩溃的程度。

黑格尔的伟大诠释者亚历山大·柯耶夫在他20世纪的著作中，用普遍的、平等的认可取代了主人和奴隶的关系，并因此坚定地断言历史已经终结。因为他所称的“人人相同、人人平等的国家”（即我们所理解的自由民主制度）一劳永逸地解决了认可这个问题。纵观整个历史进程，人们一直在寻求的就是获得认可，它是早已出现的历史阶段前的社会发展动力。在现代社会中，人不仅终于获得了认可，而且得到了“充分的满足”。柯耶夫郑重地做出这一论断，他的论断应当得到我们高度的重视。因为我们可以把人类历史几千年来的政治问题理解成为解决认可问题所进行的努力。政治以认可作为中心，其原因就在于它是专制、帝国主义和统治欲望的根源。然而，尽管认可有其黑暗的一面，但它却并不能因此而简单地被清除出政治生活，毕竟它也是勇气、公共精神和正义等政治美德的心理基础。一切政治共同体都有需要利用获得认可的欲望，同时又要防止自身受到这种欲望

负面效应的侵害。如果当代立宪政府能发明一种政体，可使所有人都能获得认可而且还不会出现暴君，那么它肯定是人类最稳定、最长久的政治制度。

但是，当代自由民主国家中公民所能获得的认可已经使他们“完全满足”了吗？这个问题的答案关系到自由民主制度能否长治久安，会不会有一天被其他社会形态所替代。在第五部分中，我们分别从左翼和右翼的观点勾勒出两个广义的答案。左翼会称，自由民主国家中的普遍认可肯定是不完整的，因为资本主义创造了贫富差别，而且必定会形成一种事实上就是不平等认可的劳动分工。由于相对贫困的人继续存在，并因此没有被他们的同胞平等地视为人，所以一个国家的绝对繁荣水平并不能改变这种不平等状态。自由民主制度，换言之，依然是不平等地承认本应是平等的人。

右翼对普遍认可的批评我认为更具说服力，它深刻地触及到法国大革命对人类平等追求所带来的平等作用。右翼在哲学家弗雷德里希·尼采身上找到了它最杰出的代言人，尼采的观点在某些方面被这个民主社会的伟大观察家托克维尔预见了。尼采相信，现代民主制度不是把奴隶解放成为自己的主人，而是让奴隶和一种奴隶道德获得了完全的胜利。自由民主国家最典型的公民是“最后之人”，一种由现代自由主义缔造者塑造的人，他把自己的优越感无偿献给舒适的自我保存。自由民主创造了由一种欲望和理性组合而成但却没有抱负的人，这种人经过对长远利益的算计，很巧妙地以一种新的方法满足了一大堆眼前的小小需要。“最后之人”没有任何获得比他人更伟大的认可的欲望，因此就没有杰出感和成就感。由于完全沉湎于他的幸福而对不能超越这些愿望不会感受到任何羞愧，所以，“最后之人”已经不再是人类了。

沿着尼采的思路，我们肯定会碰到以下问题：

1. 一个仅仅满足于普遍的、平等的认可的人，是不是一种“不完整的人”？是不是就是被人蔑视，既没有追求也没有理想的“最后之人”？

2. 人的个性中有没有执意奋争、勇敢冒险和无畏的一面？当代自由民主制度下的和平与繁荣能不能满足这种个性？

3. 有没有人承认与生俱来的不平等而获得满足？

4. 不论对过去的贵族社会来说还是就现代自由民主制度而言，获得不平等认可的欲望是否构成有价值的生活基础？

5. 它们（自由民主国家）的未来生存在一定程度上会不会取决于其公民对获得不仅是平等的、而且是高于他人认可的渴望程度？

6. 人会不会因为害怕成为可悲的“最后之人”而用一种全新的或者无法预知的方式来自我肯定，甚至再次沦为在血腥的名誉之战中使用现代武器相互搏斗的兽性的“最初之人”？

本书就是想回答上述这些问题。只要我们想知道是否存在着一种类似进步那样的东西，而且想知道我们是否能够建设一个连续的、有方向性的人类普遍史，我们就无法回避这些问题。在本世纪大部分时间内，我们都忙于应对左翼和右翼的专制主义，根本无暇去认真思考人类普遍史的问题。如今，随着本世纪末的临近，专制主义的衰落让我们再一次将这个问题提上议事日程。

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

by Francis Fukuyama

Published by arrangement with The Free Press

Published by arrangement with International Creative Management, Inc.

历史的终结及最后之人

[美]弗朗西斯·福山 著

目　录

第三部分　为获得认可而斗争

第四部分　跳过罗德斯岛上的巨型雕像

第五部分　最后之人

第一部分

一个重新提出的老问题

第一章
我们的悲观

就连伊曼努尔·康德那样庄重的思想家也会深信战争可以用来实现天意。广岛之后所有的战争被人们认为充其量不过是一场不可避免的灾难。就连托马斯·阿奎那那样神圣的神学家也会郑重地声明：暴君也是神的使者。因为倘若暴君不是神的使者，殉道者就没有献身的机会。而自奥斯威辛以来，持这种观点的人则会犯有亵渎罪……在现代的、文明的、技术的世界中心，发生这些可怕的事件以后，还会有人相信上帝是代表进步而不是用超越未来的天意来代表权力？

——爱弥尔·法肯海因：《上帝在历史中的存在》[①]

我们完全可以说，20世纪使我们所有人都深深地陷入历史的悲观之中。

当然，每个人作为单独的个人，对自己的健康和幸福都充满着乐观。受长期的传统影响，美国人作为一国人民，对他们的前途继续充满着希望。但是，当我们触及更广泛的问题，例如历史

① 参见爱弥尔·法肯海因：《上帝在历史中的存在：犹太人的主张和哲学思考》，纽约大学出版社1970年版，第5—6页。

是否有过或将会有所进步时，答案肯定各不相同。20 世纪最清醒、最有思想的人也不敢断言，世界正在朝着我们西方认为是正确并人道的政治制度，即自由民主制度方向发展。我们最深邃的思想家已经得出结论称：历史，即一件件人类事件的发生，并不存在一种能说明什么问题的秩序。我们的亲身经历似乎已经说明：未来似乎不大可能不会出现新的无法想象的邪恶，例如狂热的独裁政治和血腥的种族灭绝，还有使生活百无聊赖的现代消费至上主义；未来也不可能不出现史无前例的灾难，例如核冬天或全球变暖。

20 世纪的悲观主义与上一个世纪的乐观主义形成了强烈的反差。尽管上个世纪是从欧洲的战争和革命的动荡开始，但从整体上看，那是一个和平的世纪，是一个物质财富得到巨大增长的世纪。19 世纪的乐观主义建立在两个广泛的基础之上：一个是人们相信现代科学会战胜灾难和贫困，从而改善人类的生活；自然，这个人类长期的对手，将会被现代技术所征服并造福于人类。另一个则是自由的民主统治将在世界上越来越多的国家得到推行。“1776 年精神”或法国大革命思想将战胜世界上的暴君、独裁者和神父。理性的自治将取代对权威的盲目服从，所有人都享有自由和平等，他们不必屈从于任何主人而是听命于自己。在宏大的文明运动的推动之下，甚至像拿破仑式的血腥战争都被哲学家们解释为“具有社会进步意义”，因为这些战争有利于共和制度的推广。许多理论家不论是严肃还是不严肃的，都争先恐后地解释人类历史是如何构成一个连续的整体，历史的曲折是如何可以被理解为通向现代社会过程中的好事多磨。1880 年，英国政治家罗伯特·麦肯齐写道：

人类历史是进步的记载——积累知识和增加智慧的记

> 载，从一个较低的智力和福利水平向更高水平不断前进的记载。每代人都把他们继承的财富用自己的经验加以改善，用他所取得所有胜利的果实加以扩大，然后把它传给下一代……人类财富的积累，已经从任性的王子的胡作非为中解放出来，现在交由伟大的天意法律所制定的慈善法规来支配。①

在1910年及1911年间出版的《大不列颠百科全书》著名的第11版中，“拷打”这个词被解释为“欧洲所关注的惟一历史利益中的一个”。② 第一次世界大战前夕，著名英国记者罗曼·安吉尔出版了他的《大幻想》一书，他在书中提出，自由贸易使领土扩张成为过时的东西，从经济学上讲，战争已变成一种非理性行为。③

我们这个世纪带给我们的极度悲观至少部分地要归咎于早期的期望被粉碎所体现的残酷。第一次世界大战从根本上动摇了欧洲人的自信，那场战争尽管摧毁了德意志、奥地利和俄罗斯沙皇所代表的传统政治秩序，但它的心理后果却更加深远。4年战壕战争的恐怖是无法形容的。在一块小小的受蹂躏的土地上，每天都有成千上万的人殉难，用保罗·福塞尔的话来说，是给盛行了一个世纪的世界改良主义神话“一记响亮的耳光”，推翻了“进步的理念”。④ 忠诚、勤奋、坚定及爱国主义这些美德竟用于有系统的、毫无意义的杀戮他人的残暴中，使创造这些价值的整个

---

① 参见罗伯特·麦肯齐：《19世纪——一部历史》，牛津大学出版社1956年版，第146页。

② 《大不列颠百科全书》第11版，第27卷，伦敦出版社1911年版，第72页。

③ 参见罗曼·安吉尔：《大幻想：关于军事权力与国家优势的关系研究》，伦敦Heinemann出版社1914年版。

④ 保罗·福塞尔：《伟大的战争和现代回忆》，纽约牛津大学出版社1975年版。

资产阶级世界名誉扫地。[1] 作为保罗的代言人，埃里希·玛丽亚·雷马克的小说《西线无战事》中的主人公年轻士兵解释说："对我们这些18岁的小伙子来说，（学校老师）理应是使我们走向成熟世界，即工作、责任、文化和进步直至未来的世界的中介人和向导……但是，我们看到的第一个死亡粉碎了我们的信念。"他引用美国青年在越南战争中的话说："我们这一代人比我们的上一代更值得信任。"[2] 欧洲工业进步无需出卖道德就可以转为战争，这种观念导致人们更强烈地谴责所有人努力在历史中寻找更伟大的范式和意义。于是，英国著名历史学家 H．A．L．费希尔在1934年写道："比我更聪明以及比我更有学问的人已经发现，在历史中有种结构，有种节奏，有种预先注定的范式。但我还没有发现，我只能看到突发事件像波涛一样接踵而至。"[3]

第一次世界大战的结束，实际上是即将出现一种新型邪恶的前兆。既然现代科学能制造出像机关枪和炸弹那样杀伤力前所未有的武器，那么现代政治就应当能创造一种具有史无前例的权力的国家，为此还造出一个新名词叫做"专制主义"。在有效率的治安权、群众性政党和寻求控制人类生活各个方面的激进意识形态的支持下，这种新型国家开始实施一项不逊于统治全世界的雄心勃勃的计划。希特勒的德意志和斯大林的俄罗斯专制主义的种族灭绝行为在人类历史上亘古未见，在许多方面体现出它独有的现代性。[4] 当然，20世纪前也曾有过许多双手沾满鲜血的暴君，

① 参见莫德里卡·艾克斯坦：《开春仪式：伟大的战争和现代的诞生》（波士顿 Houghton Mifflin 出版社 1989 年版），第 176—191 页；另见福塞尔（1975 年），第 18—27 页。

② 雷马克：《西线无战事》，伦敦Putnam's Sons出版社 1929 年版，第 19—20 页。

③ 摘自艾克斯坦（1989 年），第 291 页。

④ 参见让—佛朗索瓦·雷瓦尔："而我们却朝坏的方向发展"，《国家利益》第 18 期（1989 年冬季刊），第 99—103 页。

但希特勒和斯大林却是让现代科技和现代政治制度服务于邪恶。像灭绝欧洲的犹太人和苏联的整个富农阶级这种极具野心的罪恶，“昔日”的暴君绝对没有这种技术能力，而这恰是上个世纪技术和社会进步的“杰作”之一。由这些专制主义思想造成的战争也是一种新型的战争，是一种大规模屠杀平民、大规模破坏经济资源的战争，是一种称之为“总体战”的战争。自由民主国家不得不采用像轰炸德国德累斯顿和日本广岛这样的军事战略来使自己不再遭受这一威胁，而在过去，我们一定会把这两次轰炸均叫做集体屠杀。

19世纪关于进步的理论，使人类的邪恶与一种社会发展的倒退状态联系在一起。斯大林主义确实出现于一个落后的、以专制统治而闻名的半欧洲国家；而对犹太人的大屠杀则发生在一个欧洲工业化程度最高、国民文化程度最高的国家。这类事件为什么发生在德国而没有发生在其他发达国家？倘若经济发展以及教育和文化都不能阻止纳粹这类现象发生，历史进步又可以用什么来体现呢？[①]

20世纪的人类经历，极大地动摇了人们对科学技术是社会进步基础这一主张。技术能否改善人类的生活，关键在于人类道德是否能同步进步。没有道德的进步，技术的力量只会成为邪恶的工具，而且人类的处境也会每况愈下。没有工业革命的基础性发展（指钢铁、内燃机和飞机），20世纪的全面战争也许打不起来。自从广岛被炸以来，人类一直生活在人类最可怕的技术进步——核武器这个阴影之下。现代科学带来的梦幻般的经济增长已经产生负面影响，即它在地球表面造成的许多环境破坏，随时可能引发全球性生态灾难。人们常常断言，全球信息技术和实时通讯普

---

① 参见《国家利益》第16期（1989年夏季刊），第25—26页。

及了民主思想，美国有线电视网（CNN）就曾现场直播过东欧剧变的实况；但通信技术本身却是中立的，霍梅尼的思想就是在1978年伊朗革命前通过磁带录音机进入伊朗的。如果30年代就有电视和实时的全球通讯，肯定会极大地帮助莱尼·里芬施塔尔和约瑟夫·戈培尔等纳粹鼓吹者来宣扬纳粹思想而不是民主理念。

20世纪的各场灾难也形成了一个深刻的思想危机的背景，人类只有知道应该朝着什么方向前进，才可以谈论进步。在19世纪时，绝大部分欧洲人都还认为，进步就是向民主的方向迈进；而在本世纪的绝大部分时间里，对这个问题根本没有形成共识。自由民主制度受到两大互相对立的意识形态的挑战，一是法西斯主义，一是共产主义，两种意识形态对一个好社会的看法截然不同。西方国家的人民都在问自己，自由民主是不是全人类的普遍向往？他们以前坚持这一点是否是一种狭隘的民族中心主义的反映？由于欧洲人不得不面对非欧洲的世界（先是以殖民统治者，后来是冷战期间的保护人以及在一个主权民族国家之间的理论平等者的身份），他们不可避免地开始怀疑他们的理念的普遍性。欧洲国家体系在两次世界大战中的自我毁灭，戳穿了欧洲民族优越论的谎言。19世纪对欧洲人可以从本能上来区别文明和野蛮，而在纳粹死亡集中营之后，就很难再做这样的区别了。人类历史非但没有朝着一个惟一的方向发展，而是各国人民或者各种文明之间都有了不同的目标，其中自由民主制度看来并没有处在突出的位置上。

在我们这个时代，悲观主义最明显的显露就是几乎完全相信有一种永恒的、严厉的共产主义制度能取代西方的自由民主制度。亨利·基辛格在70年代担任美国国务卿时，曾警告他的国人说："今天，在我们的历史上，我们第一次面临着一种（共产主义）没有止境的挑战这一严酷的现实……我们必须学会像其他国

家这么多世纪以来那样驾驭对外政策，无法回避也无法喘息……这种状况不会消失。”[①] 按照基辛格的观点，试图改革像苏联那种敌对国家的基本政治和社会结构是乌托邦式的幻想。政治上的成熟意味着接受一种与我们的设想并不相同的世界，意味着和勃列日涅夫的苏联达成妥协。虽然共产主义和民主主义之间的冲突可以缓和，但这种冲突和发生世界末日战争的可能性从来不会完全排除掉。

基辛格的观点绝不是惟一的。其实，专业研究政治和对外政策的人都相信共产主义会长期存在。因此，80 年代末期共产主义在世界范围内走入低潮是完全未曾预料的。这种低潮不仅只是一个会影响对事件进行客观评价的思想教条的问题，还影响到各个政治领域：左翼、右翼和中间派，也不论是记者还是学者或是东方和西方的政治家。[②]一种如此普遍的盲目，其根基要比单纯的党派偏见深得多，而且扎根于本世纪重大事件所造成的不同寻常的历史悲观之中。

1983 年，让—弗朗索瓦·雷瓦尔宣称：“民主最终可以归结为一个历史偶发事件，一个正在我们眼前消失的短暂的插曲……”[③] 当然，右翼从来不相信共产主义在它所统治的人民眼中能获得任何程度的合法性，而且社会主义社会的经济失败的确显而易见。但是，绝大部分右翼人士相信，在像苏联那样的“失败的社会”中仍然可以找到通过发明列宁式的专制主义来进行统

---

① 亨利·基辛格：“和平的永久挑战：美国对苏联和政策”，《美国对外政策》第 3 版（纽约 Norton 出版社），第 302 页。

② 包括本书作者，他也在 1984 年写道：“在苏联的美国观察家中存在着相当一致的模式来夸大苏联体制存在的问题，而低估了它的效率和活力。”

③ 让—弗朗索瓦·雷瓦尔：《民主是如何毁灭的?》，纽约 Harper & Row 出版社 1983 年版，第 3 页。

治的密钥，靠这把密钥，一小撮“官僚独裁者”能够掌握现代组织和现代技术，并统治数量不等的民众。专制主义不仅成功地胁迫了臣民，而且还强迫他们在头脑中牢固树立起统治者的价值。这就是柯克帕特里克 1979 年在他的著名文章中所指出的右翼传统独裁政体和左翼激进专制主义之间的区别。右翼“默认现有的财富、权力、地位的分配状况”和“崇拜传统的上帝并遵守传统禁忌”；而左翼激进专制主义则寻求“对整个社会的权力”并践踏“既有的价值和习俗”。一个专制的国家，与一个仅仅是独裁的国家截然不同，它可以非常残酷地控制社会底层，从而使改革或变革根本不可能发生。于是，本世纪的历史使我们始终不会期望激进专制制度能实现自我改革。[①]

深信专制国家有较强的生命力，其背景是从根本上缺乏民主信念。柯克帕特里克在论及这种现象时认为，在第三世界现有的非民主国家中，实现民主的可能性很小（也可以完全不考虑共产主义制度会实行民主）。在雷瓦尔的书中，这种现象则体现为欧洲和北美已建立的牢固的民主制度缺少自我防御的自信。柯克帕特里克列举出许多成功的民主制度应具备的经济、社会和文化条件后，批评那些认为可以随时随地实现民主的想法是典型的美国观念。有人认为，在第三世界可能存在一个民主化的中心，这可能是一个圈套或者是一种幻想。经验告诉我们，世界已经被分化为右翼的独裁主义和左翼的专制主义两大体系。雷瓦尔就以一种更为极端的形式，多次重复最早由托克维尔所提出的批评，即民主国家很难维持严肃的、长期的对外政策。[②] 正是由于民主制度

① 柯克帕特里克：“专制与双重标准”，《评论》第 68 期（1979 年 11 月），第 34—35页。

② 对雷瓦尔在“改革”和“公开化”之后的评论，参见斯蒂芬·塞斯塔诺维奇：“担忧与意识形态”，《芝加哥大学法律评论》第 52 期（1985 年春季号），第 3—16 页。

的特征——多数人的声音、自我怀疑和自我批评——才致使对外政策成为跛脚。因此，“在目前情况下，与可怕的饥荒和长期的贫困对于共产主义制度的破坏作用相比，无谓的不满，更快地、更深刻地腐蚀、扰乱、动摇、麻木了民主制度。共产主义制度下的公民没有真正的权力和改正错误的手段，与此相比，一个不断受到批评的社会才是惟一能够生存的社会，但同时也是最脆弱的社会”。[①]

左翼通过另一条途径也得到了一个相似的结论。直至 80 年代，欧洲和美洲绝大多数的进步论者不再像二战结束时许多此类思想家那样，相信苏联能代表他们的未来。然而，在左翼中，人们仍然相信马列主义的合法性，而且这种相信程度通常与地理和文化距离成比例。于是，虽然苏联式的共产主义并不一定是美国人或英国人的现实选择，但它对具有独裁及集权传统的苏联人来说，却成为一个值得依赖的选择。更不要说中国人，他们认为马列主义比外国统治、落后和受辱要合法得多。古巴人和尼加拉瓜人也这样认为，因为他们曾是美帝国主义的受害者。对于越南人来说，共产主义被看做是真正的民族传统。左翼中的许多人赞同这样一种观点，即第三世界激进的社会主义制度即使没有自由选择和公开辩论，通过土地改革、提供免费医疗保障及提高教育水平，也可以自己（自然地）获得合法性。根据这种观点，左翼中很少有人预见到苏联集团和中国的革命动荡就不足为奇了。

确实，在冷战后期曾以各种奇怪的形式出现对共产主义合法

① 参见雷瓦尔（1983 年），第 17 页。我并不完全了解雷瓦尔对他自己关于民主和专制相对强大和虚弱的更极端的表述的相信程度。他对民主失败的嘲讽绝大多数可以出于文字修辞上的需要，目的在于把他的民主主义追随者从明显的麻木中唤醒，并让他们警惕苏联的威胁。显然，如果他觉得民主就像某些时候所描绘得那样脆弱，就没有必要撰写《民主是如何毁灭的》。

性和持久性的坚信。一位研究苏联问题的著名学者曾认为，在勃列日涅夫统治下，苏维埃制度实现了他所称之为的“制度多元化”，而且“苏维埃的领导人差不多已经使苏联比美国更接近于美国政治学提出的多元化模型的精神……”① 戈尔巴乔夫之前的苏联社会“不是死气沉沉的，也不是消极的，而是几乎为绝对全民共享的”，苏联公民“参与”政治的比例更大于美国人。② 在东欧，尽管共产主义制度是强制实行的，但某些有学识的人士也持相同的观点，许多学者看到了一种惊人的社会稳定。一位专家在 1987 年断言，“如果我们现在拿东欧国家与世界上许多国家（如许多拉丁美洲国家）相比，东欧国家显然是稳定的象征”；他还对“不合法政党”的传统映像提出批评，认为这是“对付那些敌对并且不信任的民众所必需的”。③

虽然这些观点中有些是从现实来预测未来的，但其中很多预测都是根据对共产主义在东欧合法性的评判而做出的。也就是说，尽管他们的社会存在许多不可回避的问题，但共产主义统治者已经与其人民签定了一项“社会契约”。在苏联，这项社会契约被讽刺地描写为“他们假装给我们发工资，我们假装工作”。④

---

① 杰瑞·霍：《苏联与社会科学理论》，美国哈佛出版社 1977 年版，第 8 页。霍还说：“肯定有学者会提出，在苏联，参与政治有些不是真正的……”“多元化”这个词绝不能用来描述苏联……这样的断言似乎不值得我进行长期的、认真的讨论。

② 霍（1977 年），第 5 页。霍在《苏联是如何统治的?》中有相当长一节为勃列日涅夫的最高苏维埃辩护，认为它是讨论和保护社会利益的论坛。该书记入了一些人民代表大会和戈尔巴乔夫在 1988 年党的“十九大”后创立的新的最高苏维埃以及 1990 年以来出现的各个共和国最高苏维埃的活动，曾引起读者的广泛好奇心。参见《苏联是如何统治的?》，美国哈佛大学出版社 1979 年版，第 363—380 页。

③ 詹姆士·梅加登：“苏维埃帝国的危机：预言中三个不定因素”，《比较政策》第 20 期（1987 年 10 月），第 107—118 页。

④ 参见彼得·豪斯罗内：“戈尔巴乔夫的社会契约”，《苏维埃经济》第 3 期（1987 年），第 54—89 页。

这类制度既没有生产力也没有活力，但是，我们说，为了与他们的人民取得某种程度的共识，这类制度是必要的，因为它能带来安全和稳定。[①] 正如美国政治学家塞缪尔·亨廷顿1968年写道：

> 美国、英国和苏联的统治形式不同，但在这三种制度下，政府都在管理国家。每个国家都是一个政治共同体，其政治制度都是绝大多数人民所赞同的。在任何一个国家，公民和他们的领导人对作为这个政治共同体基础的社会公共利益以及传统和原则都持相同的观点。[②]

亨廷顿对共产主义并不情有独钟，但他相信事实胜于雄辩。事实迫使我们不得不相信：共产主义多年来确实赢得了一定程度的群众支持。

眼下，对历史进步可能性的悲观来自于两个相互独立但平行的危机：一个是20世纪政治的危机；一个是西方理性主义的思想危机。政治危机导致几千万人被屠杀，几亿人被迫生活在新的更野蛮的奴隶制度下；思想危机则使自由民主制度丧失了捍卫自己的理论基础。这两个危机相互关联而且必须相互结合才能理解。一方面，由于缺乏统一认识，本世纪的战争和革命更意识形态化，因此比过去更为极端。苏联和中国的革命与纳粹在二战期间的征服，以一种夸张的形式再现了16世纪宗教战争所具有的那种野蛮，那种战争所危及的不仅是土地和资源，还包括全体人

---

① 参见T.H.里格比关于共产主义国家根据目标合理性获得的合法性的观点，见“概论：政治合法性，韦伯和共产主义的单组织体系”，《共产主义国家中的政治合法性》，纽约圣马丁出版社1982年版。

② 塞缪尔·亨廷顿：《变革社会中的政治秩序》，美国耶鲁大学出版社1968年版，第1页。

民的价值体系和生活方式。另一方面，这种意识形态所驱动的冲突，其残暴程度及其可怕的后果彻底摧毁了自由民主制度的自信，使它在一个充满专制和独裁制度的世界中备受孤立，也使人们极大地怀疑自由的权利理念能否被全人类普遍接受。

然而，我们在本世纪上半叶所经历过的，有充分的理由让我们满腹悲观；但尽管如此，下半叶发生的那些重大事件却具有一种非常不同而且出乎意料的方向性。当我们进入 90 年代时，世界作为一个整体并没有出现新的邪恶，相反，却有明显改善。在世界范围内最近发生的重大事件中，最使人惊愕的当属 80 年代后期共产主义世界出人意料的大面积塌方。但是，这一事件即使具有强大的震撼力，也只是二战以来更大规模历史事件的一部分。各种形式的独裁统治不论是右翼的还是左翼的，纷纷土崩瓦解。[①] 有的国家在倒塌的废墟上建立起繁荣稳定的自由民主国家；有的国家独裁崩溃后则带来社会动荡或改头换面成另一种独裁制度。然而，无论成功的民主是否出现，在地球每个角落，各种专制主义都处在危机四伏的境地。如果 20 世纪初的重大政治变革是发明了德意志或俄罗斯这样的专制强权国家，那么，近几十年则在它们的内部发现了一个致命的弱点，而且，这一弱点又是这样的普遍，如此出人意料。它带给我们这样一种启迪：这个世纪的历史所产生的悲观教训恐怕需要我们从头开始反思。

---

① 更一般的描述参见 D. 罗斯托："民主：一场全球的革命?"《外交杂志》第 69 期，第 75—90 页。

第　二　章
强权国家的致命弱点（一）

独裁主义现在所面临的危机并不是从戈尔巴乔夫的改革或者是从柏林墙的倒塌才开始的，它的起源可以追溯到15年前南欧的一系列独裁右翼政府的倒台。1974年，葡萄牙卡埃塔诺政府被军事政变赶下了台，随后出现内战动乱。直到社会主义者马里奥·索亚雷斯1974年4月当选为首相，这个国家才从此得到和平的民主统治。1974年，自1967年以来一直统治希腊的军人们被轰走，让位于民选的卡拉曼利斯政府。1975年，西班牙弗朗西斯科·佛朗哥将军去世，为这个国家两年后和平过渡到民主制度铺平了道路。此外，土耳其军人在1980年9月因恐怖主义渗透到社会而对国家实施了军管，但在1983年时将政权交还给文职政府。从此之后，所有这些国家都举行了定期的、自由的多党派选举。

南欧在不到十年中发生的变化令世人瞩目。过去，这些国家曾被视作是欧洲的“害群之马”，它们游离于民主西欧的发展主流之外，其宗教和独裁的传统受到诛伐。但在80年代之前，每个国家都成功地过渡到有效运行且稳定的民主制度，而且制度的稳定性非常高（土耳其除外），以至于那里的人民几乎很难想象会有其他更稳定的局面。

80年代，在拉丁美洲也发生了与之相似的民主过渡。它始于1980年，其标志是秘鲁在12年军人统治后恢复民主选举政府。1982年，福克兰/马尔维纳斯之战成为阿根廷军人政府垮台和民选阿方辛政府出现的前兆。阿根廷政府军转民为整个拉丁美洲起到了带头作用，随后在乌拉圭和巴西，军人政权先后于1983年和1984年下台。不到十年的时间，巴拉圭的斯特罗斯纳和智利的皮诺切特的独裁政权先后让位于民选政府。1990年初，连尼加拉瓜的桑地诺解放阵线政府也在自由选举中把政权交给由维奥莱塔·查莫罗领导的联合政府。许多观察家都不相信拉丁美洲所出现的民主制度能像南欧那样持久存在。在这个地区，民主制度几起几落，关键原因在于所有新的民主国家都面临本国严重的经济危机，特别是债务危机。此外，像秘鲁和哥伦比亚这样的国家，还面临着严重的动乱和毒品等国内问题。尽管如此，这些新兴的民主国家却具有惊人的反弹力，它们的独裁历史仿佛为它们接种了一种疫苗，使它们能够预防轻而易举地退回到军人统治下。事实正是如此，70年代初期，只有少数拉丁美洲国家实行民主制度；而到了1990年前夕，只有古巴和圭亚那仍然是西半球仅存的两个不允许自由选举的国家。

东亚也经历过同样的发展。1986年，菲律宾推翻了马科斯的专政，科拉松·阿基诺在人民支持的欢呼声中接任总统。次年，韩国的全斗焕将军被赶下台，卢泰愚当选总统。虽然台湾地区的政治制度没有按照民主的方式进行改革，但自1988年蒋经国去世后社会中一直孕育着巨大的民主力量。随着许多老兵离开执政的国民党，台湾社会其他阶层包括土生土长的台湾人在国民党立法会中的势力逐渐增长起来。最后还要提到，缅甸的独裁政府也受到亲民主势力的动摇。

1990年2月，F.W. 德克勒克的南非白人政府宣布释放纳

尔逊·曼德拉，并解除对南非国民大会和南非共产党的禁令，从此开始了南非黑人和白人共治甚至是多数当选制政权的过渡期。

回首往事，我们因为错误地估计了专制制度自我永存的能力（或者更广义地说）即强国的生存能力，于是很难发现它面临的深刻危机。自由民主国家被人们看做是弱国，它因为需要保障一定范围的个人权利而明显地削弱了国家的权力。与此相反，专制制度不论是右翼还是左翼都曾寻求使用国家权力去剥夺公民的私人领域，并对其进行控制，以达到不同的目的：或是扩充军事力量，或是推行平均主义的社会秩序，或是实现快速经济增长。个人自由支配的领域所失去的权利，只能在国家利益的层面上得到弥补。

从以上分析可以发现，这些强国最有可能被摧毁的致命弱点，是其政治制度不具有合法性，即意识形态层面上的危机。合法性不是绝对意义上的正义或是正确，它是一种存在于人们主观理解之中的相对概念。任何一个政治制度如能有效运行都必须以某种合法性原则为基础。[①]没有完全依靠强权来达到统治目的的独裁者，例如人们常提起的希特勒。暴君可以用暴力来统治他的子女、老人甚至他的妻子，假若他在身体上比他们强壮；但他却很可能无法以这种方法统治两个或更多的人，更谈不上去统治一个成千上万人的民族。[②] 如果我们说像希特勒那样的独裁者是靠强权来实现统治的，其意思是希特勒的支持者包括纳粹党、盖世太保和党卫军有能力在物质上使更多的人畏惧他们；然而这些支

---

① 韦伯大大地扩大了合法性的概念，提出传统的、合理的和神权的著名三种统治制度的理论。但韦伯这种分类方法在适用于纳粹德国和苏联时引起了很大的争议。

② 这一观点是由柯耶夫回答施特劳斯时提出的。参见施特劳斯：“暴君与智慧”，《论暴君》，美国康奈尔大学出版社 1963 年版，第 152—153 页。

持者又为什么效忠希特勒呢？当然不是希特勒在物质上有威慑他们的能力，从根本上来说，则是他们相信希特勒的独裁是合法的。安全机器本身可以被胁迫所控制，但独裁者必须在其中各个岗位上安插大批深信其独裁合法性的效忠者。即使是低级庸俗、道德败坏的黑手党首领，没有他的家族以某种理论接受他的合法性，他就不会坐上“教父”的交椅。正如苏格拉底解释柏拉图的《理想国》那样，哪怕是一群强盗，也必须有一套瓜分战利品的公平规则。因此，即使对最不正义而且血淋淋的独裁者而言，合法性也是至关重要的。

显然，这并不是说，一个制度只有对更多的民众确立合法的权威才能延续。当代有许多少数派的独裁者尽管被大多数民众所痛恨，但却成功地执政数十年。例如叙利亚阿拉维政权或伊拉克的萨达姆·侯赛因的社会复兴党，且不说现在拉丁美洲的各种军事当权者和寡头政治执政团在没有广大民众的支持下仍把握着政权。在整个民众中缺乏合法性并不代表政治制度合法性存在危机，除非政治制度的中坚分子，特别是那些垄断强权的人，如执政党、军队和警察也不相信它们没有合法性。所谓独裁制度出现合法性危机，实际上指作为该制度有效运行基础的中坚力量出现内部危机。

一种专政的合法性可以来自不同的渠道，有豢养的军队对他个人的效忠，也有为其执政权辩护的一整套意识形态。我们这个世纪最大的阴谋，是企图建立一个连续的、右翼的、非民主的并且不平等的合法性原则，这就是法西斯主义。由于法西斯否认共同人道的存在以及人权的平等，因而它不像自由主义和共产主义那样是一种普遍的说教。法西斯的极端民族主义始终认为合法性的终极源泉是种族或民族，特别是像日耳曼那样的统治民族统治其他民族的权力。权力和意志高于理智和平等，权力和意志是统

治的资本。纳粹所信奉的日耳曼种族的优越性必须通过与其他文化进行冲突才能得到肯定，因此，战争是必然的，否则就不正常。

法西斯主义还没经受长期内部合法性的考验就被军事力量所击溃。希特勒和他的余党们，在柏林的地堡中直到临死还依然相信纳粹事业属于正义，希特勒的独裁是合法的。在绝大多数人的眼中，纳粹的感召力已逐渐消失，其原因是它的战败。[①] 也就是说，希特勒把他对合法性的寻求建立在统治世界的许诺之上，而日耳曼人所得到的却是所谓“劣等民族”对本国国土可怕的破坏和占领。当法西斯主义主要表现为“火炬之光”的阅兵和没有流血的胜利时，它不仅对日耳曼人，而且对于全世界许多人都具有极大的感召力；然而一旦其军国主义本性和不可避免性暴露无遗时便大为逊色了。可以说，法西斯主义一直受到这样一个内在矛盾的困扰：由于法西斯主义过分强调军国主义和战争，便必然会与国际体系发生自我毁灭式的冲突，结果自从二战结束以来，法西斯主义就一直构不成自由民主制度的真正的意识形态对手。

当然，我们会问：如果希特勒没有被打败，合法的法西斯主义今天将会如何？不过，法西斯主义的内在矛盾比它在军事上被国际体系所击败要深刻得多。倘若希特勒获得了胜利，全世界处在日耳曼民族帝国的和平之中，法西斯不再需要通过战争和征服来证实其民族的优越性了，便也失去了其存在的内在理由。

希特勒被打败后，右翼中取代自由民主制度的是一些持久稳固但实质上并未成系统的军人独裁集团。这些军人政权中的绝大部分局限于维持传统的社会秩序，而且它们的主要弱点是其合法性缺乏一种似是而非的长期基础。没有人能像希特勒那样建立一

① 希特勒内部出现的分裂表现在1944年7月对他发动的谋杀。

套严密的国家学说，以便从理论上支持其永久的独裁统治。他们中的所有人都不得不接受民主和民权的原理，并且以各种借口认为他们的国家现在还不具备实行民主的条件：或因为有共产主义、恐怖主义的威胁，或因为过去的民主制度在经济上的失败。每个人都不得不把自己说成是一种暂时过渡的政体，最终等待民主的回归。[①]

然而，右翼独裁政府缺乏合法性的内在源泉这一致命弱点，并不意味着它会在短期内必然垮台。在拉丁美洲和南欧，民主政府在处理一系列严重的社会和经济问题的能力方面也存在严重的缺陷。[②] 没有几个政府能够实现快速的经济增长，许多政府甚至受到恐怖主义的困扰。但是，如果这些右翼专制主义政权的某些政策面临危机甚至失败（这种情况几乎无法避免），缺乏合法性将成为它的致命弱点。由于人们对合法的政权高度信任，对它们的短期失误，甚至是严重的失误，都给予了充分的理解，并且通过撤换总理和内阁来纠正失误。而在不合法的政权中，失误常常是政权垮台的导火索。

典型的实例是葡萄牙。安东尼奥·德·奥利维拉·萨拉查及其继位者马赛罗·卡埃塔诺的独裁政府表面上看很稳定，以至于某些观察家们把葡萄牙人描绘成“温顺、听天由命，而且极其忧郁”。[③] 与德国人或日本人一样，葡萄牙人也证明了外国的西方观察家认为他们还不具备民主素质是个错误。卡埃塔诺独裁统治

① 参见唐纳尔及施密特：《从专制主义统治过渡：试论不稳定的民主国家》，美国约翰·霍普金斯大学出版社1986年版，第15页。

② 关于这一问题的古典学术研究，参见林茨：“危机、崩溃及恢复平衡”，《民主制度的崩溃》，美国约翰·霍普金斯大学出版社1978年版。

③ 参见施密特：“高尔波的自由：对葡萄牙专制主义下台的反思”，《军事力量与社会》第2卷第1期（1975年11月），第5—33页。

于1974年被推翻，当时军队倒戈成立了“军事武装运动”（MFA）。[①] 其直接动因就是葡萄牙在非洲的殖民地战争中越陷越深并战而不胜，而这场战争不仅耗费掉四分之一的葡萄牙财政，也消耗了葡萄牙大部分的军事力量。向民主的过渡并不平稳，因为MFA根本谈不上一致赞成民主思想，相当一部分军官信仰阿尔瓦洛·库哈尔领导的正统的斯大林主义葡萄牙共产党。但与30年代形成鲜明对照的是，中间派和民主右翼表现出意想不到的反弹性。经过一段政治和社会的动荡时期，马里奥·索亚雷斯的温和社会党在1976年4月大选中赢得了多数，这是来自组织外部（如德国社民党和美国中央情报局）支持的结果。不过，外国的帮助也许会暴露出如果当时葡萄牙没有一个惊人强大的公民社会（政党、工会、教会），没有这个公民社会来动员并领导广大民众起来支持民主，外来的帮助也无能为力。在这次选举中，现代西欧的消费至上文明的魅力也起到了作用。用一位观察家的话来说：“工人……会走上街头游行示威并高喊社会主义革命的口号……但他们向往西欧的生活水平，希望把钱花费在购买西欧消费者社会生产出来的服装、电器及工艺品。”[②]

第二年，西班牙开始向民主过渡。那场过渡也许是专制主义合法性失败的最典型的现代史实。弗朗西斯科·佛朗哥将军从许多方面讲是19世纪建立在君主宝座和宗教圣坛之上的欧洲保守主义（在法兰西革命中已被推翻）最后一个代表人物。但是，在西班牙，从30年代起天主教意识就处于彻底转变的过程中，教

---

① 托马斯·布鲁诺：“葡萄牙政治的连续性及变革”，参见杰佛瑞·普里德姆：《地中海新兴的民主国家：西班牙、希腊和葡萄牙的政权过渡》，伦敦Frank Cass出版社1984年版。

② 凯尼斯·马克斯韦尔：“葡萄牙政权倒台及向民主过渡的前景”，参见唐纳尔及施密特：《从专制统治过渡》，美国约翰·霍普金斯大学出版社1986年版，第136页。

会作为一个整体于60年代随着第二届梵蒂冈公会议而实现了自由化。西班牙天主教的重要部分接受了西欧的基督教民主思想。西班牙教会不仅发现天主教与基督教和民主之间不存在必然的冲突，而且还更注意发挥对人权鼓吹者和对佛朗哥独裁政权持批评态度的人的作用。[①] 这一新的思想反映在天主教的世俗技术官僚领导的“天主教工会”运动中，这些技术官僚中许多人在1957年以后进入政府管理部门并且广泛地参与了经济自由化。因此，当1975年11月佛朗哥去世时，他的政府中许多重要部门已经准备好接受一揽子“和约”，包括和平解散佛朗哥政府所有重要机构，承认包括西班牙共产党在内的反对党的合法性，以及选举产生一个能够制定出一部完全民主的宪法的国民议会，等等。如果旧政权中的重要成员（其中最重要的是胡安·卡洛斯国王）不相信佛朗哥主义是民主欧洲中的时代错误，而西班牙越来越接近欧洲社会和经济水平，这样的局面也许不会发生。[②] 佛朗哥政权的最后一届议会做了一件令世人瞩目的事情，他们在1976年11月以压倒多数通过了一项法律，该法律规定下届议会通过选举产生，实际上等于是一种自杀行为。与葡萄牙一样，西班牙的全体人民支持民主中间派，首先是强烈支持1976年12月的公民投票，赞成民主选举，然后在1977年11月和平地选出苏亚雷斯的中间派右翼党组阁。他们为民主奠定了最根本的基础。[③]

---

① 凯尼斯·麦杜斯特：“西班牙从独裁到民主的发展道路”，参见普里德姆（1984年），第31—32页。

② 马拉维尔及桑塔玛利亚：“西班牙政治变革及民主前景”，参见唐纳尔及施密特（1986年），第81页。

③ 尽管有佛朗哥顽固派的反对，在1976年举行的大选中投票率为77.7%，其中94.2%投票赞成。参见科弗达尔（1979年），第53页。

希腊和阿根廷分别于1974年和1983年走上民主道路。在这两个国家中，军队都不是被迫退出政坛的，而是通过内部分化将政权移交给文职政府，这也反映出军队方面对统治权力的信心不足。像在葡萄牙一样，对外关系的失败是最直接的原因。1967年上台的希腊军人除民主之外，从来没有寻求建立在其他政治原则基础之上的合法性，只强调他们正在为建立一种健康的、可持续的政治制度铺平道路。[①] 因此，当军人政权因为许诺并支持希腊裔的塞浦路斯人与大陆统一的意愿，从而导致土耳其占领塞浦路斯并爆发全面战争而使自己名声扫地时，它便不堪一击了。[②] 阿根廷的少数军人1976年从伊莎贝尔·庇隆总统手中夺取政权后，其主要目标是把阿根廷社会从恐怖主义阴影下解放出来。这些军人用野蛮的战争手段来实现了这一目标，因此失去了其主要的存在理由。军人政权做出了占领福克兰/马尔维纳斯群岛的决定，发动了一场不必要的结果又是没有打赢的战争，使得他们后来失去了民心。[③]

在其他的实例中，强大的军人政府在处理经济和社会问题方面也显得很不称职，而他们的民主前任也正是因这些问题被他们赶下了台。秘鲁的军人于1980年把政权让给文职政府，当时这个国家正面临着一场越来越严重的经济危机，弗朗西斯科·莫拉莱斯·贝穆德斯政府感到它已无法应对一系列的罢工和棘手的社

① 戴蒙杜罗斯："希腊的政权更迭走向民主"，参见唐纳尔及施密特（1986年），第148页。

② 戴蒙杜罗斯："希腊民主政治的过渡及巩固"，参见普里德姆（1984年），第53—54页。

③ 罗斯·威斯曼："阿根廷：独立自主的工业化及其不合法性"，参见戴蒙德、林茨及利普塞特：《发展中国家的民主制度》第4卷《拉丁美洲》，美国Lynne Rienner出版社1988年版，第85页。

会问题。[①] 巴西军人政权曾在 1968 年到 1973 年期间实现了快速的经济增长，但面对世界石油危机与经济的衰退，军人统治者发现自己并没有管理经济的特殊天赋。最后一个军人总统若昂·菲格雷多就在此时让位于民选总统，军队中许多人被撤换，甚至耻于他们所犯的错误。[②] 乌拉圭军人起初是因为发动一场对 1973—1974 年图帕马罗斯起义的“肮脏的战争”而夺取政权的，但是，乌拉圭具有比较强烈的民主传统，很可能就是这一传统迫使乌拉圭军人政权在 1980 年举行公民投票来承认其统治的合法性。1983 年，军人政权在选举中失败，主动让权。[③]

在南非，种族隔离制度的创始人，如前总理 H.F. 维沃尔德，不承认无条件的普遍的人人平等，坚信人种之间存在着自然的划分和等级关系。[④] 种族隔离曾经是使南非既通过使用黑人劳工实现其工业发展、又阻止南非黑人涌入城市（农民涌入城市是任何工业化过程的伴随产物）的一项措施；这样一种措施从社会工程学观点来看，其大胆且具有深远的意义，但其终极目标却极愚不可及。到 1981 年为止，近 1800 万黑人根据所谓“通过法”因犯有企图在就业地点附近居住的罪行而被逮捕。由于无法违抗现代经济的法则，到 80 年代后期，南非白人产生思想革命，使 F.W. 德克勒克在就任总统前就断言：“经济需要数以百万的黑

---

① 麦克林托克：“秘鲁：动荡的政权，专制与民主”，参见戴蒙德、林茨及利普塞特（1988 年），第 350 页。

② 托马斯·斯基德莫尔：《巴西军人统治的政治：1964—1985》，纽约牛津大学出版社 1988 年版，第 210—255 页。

③ 参见戴蒙德、林茨及利普塞特（1988 年），第 223—226 页。

④ 维沃尔德（1901—1966 年），20 年代在德国留学，1961—1966 年任南非总理，回国后坚持实施种族隔离政策。参见达文波特：《南非：一部现代历史》，麦克米兰南非出版社 1987 年版，第 318 页。

人在城市中永久居住”，而且“不要再自己欺骗自己了”。[1] 由于种族隔离制度在白人中丧失了合法性，最终变成一纸空文，致使大部分南非的白人接受了与黑人共同执政的新制度。

以上这些实例虽然相互各异，但在南欧、拉丁美洲和南非这三个地区向民主过渡的进程中，我们还是可以看到其中明显的共同点：除尼加拉瓜的索摩查外，没有一个国家的旧政府是通过暴力剧变和革命被赶下台的，[2] 政权的更迭都是至少旧政权的部分成员自愿决定把政权交给民主选举的政府。虽然这些成员自愿下台皆由于某种直接的危机而促成，但它最终可以增强人们对民主是现代社会统治的惟一合法制度这一理念的坚信程度。一旦实现为自己设定的有限目标——消灭恐怖主义、恢复社会秩序、结束经济动荡等等，拉丁美洲和欧洲的右翼独裁者们就会发现他们自己已不再有理由继续掌管政权，并且自我丧失信心。如果国王本身只希望做一个民主国家的挂名君主，或者如果宗教站在争取人权斗争的第一线，就不可能以王权和宗教的名义屠杀人民。于是，“没有人会自动下台”这种传统的观念也许就到此为止了。

不消说，过去的许多独裁者并不是在一夜之间就转向民主的，他们经常是自己的无能和失算的牺牲品。无论是智利的皮诺切特将军，还是尼加拉瓜的桑地诺解放阵线都不希望在选举中落选。但是事实却是：即使最顽固的独裁者也相信他们必须通过同意选举来给自己罩上至少是一种民主的光环。在许多情况下，穿着制服的铁腕人物交出政权时往往要冒着巨大的个人风险，因为他们会因此而失去对那些曾被他虐待过的人们对他进行报复的

---

① 这是德克勒克 1987 年在竞选演说中所说的。

② 希腊、秘鲁、南非等国罢工和抗议活动在规劝专制统治者下台方面发挥了一定的作用，而其他国家政权的倒台则是对外关系的危机所致。但是，绝对不仅是这些原因迫使旧政权下台，如果旧政权执意要继续维持，他们不会发挥任何作用。

保护。

民主思想把右翼专制主义赶出政权门外也许并不出人们的意料。即使右翼掌权中的最强大的国家，如果拿它的权力与整个经济和社会相比，实际上也是相对有限的；他们的领导人代表着越来越接近其社会边缘的阶层，掌握国家权力的军人们通常缺乏思想和智慧。然而，左翼的共产主义独裁政权又如何呢？它们有没有对强权国家这一词汇的含义进行重新定义，有没有找到一种自我永久存在的途径呢？

第三章
强权国家的致命弱点（二），或，在月亮上吃菠萝

确实，这里有19世纪60年代编写的古比雪夫（苏联城市）九年级学生教科书的几篇课文：“1981年，共产主义：共产主义是物质的极大丰富和文化的繁荣……所有的城市交通都实现了电气化，有害的企业都被搬迁到城外……我们现在在月亮上，我们正在万花丛中和果树林中漫步……”

那么，还需要多少年我们才能在月亮上吃菠萝？我们只要有一天能在地球上吃到足够的西红柿就可以了。

——摘自安德烈·纽金：《蜜蜂与共产主义理想》[1]

专制主义是西方在二战后开发出来的一种概念，用来描绘苏联和纳粹德国中与19世纪传统的独裁主义具有截然不同特征的专制制度。[2] 希特勒和斯大林以他们非常大胆的社会及政治日程表重新定义了一个强权国家的含义。像佛朗哥的西班牙和拉丁美

---

① 参见阿法内耶夫（1989年），莫斯科进步出版社1989年版，第510页。

② 卡尔·费里德里希和布热津斯基在《专制和独裁》（第二版）一书中对专制作出了一个标准定义，哈佛大学出版社1965年版。

洲各种军事专政那样的传统专制主义也从来没有企图改造“文明社会”——社会私人利益领域，而只是去控制这样的社会；而佛朗哥的长枪党或阿根廷的庇隆主义运动都未能建立完整的意识形态，连改变民众的价值和态度也没有尽全力。

与此恰恰相反，专制主义国家是建立在一个明确的、能全面了解人生活的意识形态之上的。专制主义试图完全摧毁文明社会，寻求对其公民的生活实行完全的控制。从 1917 年布尔什维克夺取政权之时开始，苏维埃国家就系统地攻击了俄罗斯社会所有潜在的与专制主义相竞争的组织，包括反对党、报社、工会、私营企业和教会。尽管标有这些名称的组织 30 年代末期还保留着，但所有这些组织都只剩下一个空壳，其组织形式和运作都完全由国家控制。每个社会成员被变成一个原子，由这些原子组成的社会，除了一个全能的政府之外不和任何中介机构发生任何联系。

专制主义国家希望通过控制新闻媒体、教育和政治宣传来改变人的信仰和价值结构来重塑苏维埃人自己，这种控制扩展到人类最隐私的、最亲密的关系，包括家庭关系。年轻的帕维尔·莫洛佐夫向斯大林的警察告发他的父母，多年来一直被政府树为苏维埃儿童的楷模。用米海尔·黑勒的话来说：“随着社会被系统地分裂成原子状态，构成这个社会组织的人与人之间的关系——家庭、宗教、历史的回忆、语言——都成为控制对象，个人的亲密关系都要由其他人来为他选择并要报国家批准。”[1]

在肯·凯西 1962 年出版的一部题为《飞越疯人院》的小说中，生动地描绘了专制主义思想。该书的主题是一个精神病院的病友怎样在残暴的大护士的监视下过着他幼稚而百无聊赖的生活。小说的主人公麦克·墨菲试图通过破坏精神病院的规则来解

[1] 参见黑勒：《轮齿：苏维埃人的组成》，纽约 Knopf 出版社 1988 年版，第 30 页。

放他们，企图组织集体逃亡。但在计划进行当中，他却发现所有精神病人都自愿待在精神病院，所有人都害怕外面的世界，都情愿被监禁，与大护士之间保持着一种安全、依赖的关系。因此，这就是专制主义的终极目标。不仅是剥夺新苏维埃人的自由，而且使他们害怕自由，甘愿受到保护并在即使没有别人强迫时，也认为戴在他身上的枷锁是对他的爱护。

很多人都认为苏联专制主义的有效性是有其存在基础的，这就是俄罗斯人在布尔什维克制度之前养成的独裁传统。欧洲人对19世纪俄罗斯人的看法，拿法国旅行家卡斯廷的话来说："是奴隶的种，他们只在乎恐惧和野心。"[①] 西方人之所以相信苏联共产主义制度能长久，是因为他们自觉不自觉地相信俄罗斯人对民主并不在乎，或者说还不具备享受民主的素质。无论如何，苏维埃的统治与二战后的东欧有所不同，它并非是在1917年通过一种外部势力强加于俄罗斯人之上的，而且在布尔什维克革命后又延续了六七十年，并经受住了饥荒、暴乱和外来侵略的考验。它给我们的启示是：这样一个制度在广大人民中，并且肯定在当权的精英中已经赢得一定程度的合法性，反映出俄罗斯社会对专制的自然偏好。因此，虽然西方观察家非常愿意相信波兰人如果有机会一定会渴望推翻共产主义，但对俄罗斯人却不可做此美梦。换句话说，俄罗斯人习惯于呆在精神病院里，并不是因为有铁窗和囚牢关住他们，而是因为他们在里边具有一种安全感、秩序感和权威感，能享受苏维埃政权赐予的类似沙皇和超级大国式的特权。强权的苏维埃国家看上去确实非常强大，在全球战略竞争中处处都不逊色于美国。

---

① 参见居斯蒂纳：《当代的旅程》，纽约 Pelegrini & Cudahy 出版社 1951 年版，第323页。

毋庸置疑，专制国家不仅可以永久地维持下去，而且会像一种病毒一样传播到全世界。当共产主义出口到东德、古巴、越南或埃塞俄比亚时，它已经相当完善，拥有一个先锋队似的政党、一个集权化的国家机器、一套警察系统和一个用来统治生活各个方面的意识形态。不论国家之间在民族和文化上有何差异，这些制度看上去十分有效。

这种不朽的政治制度后来的情况如何呢？

1989 年是法国革命和美国立宪 200 周年。就在这一年，作为世界历史要素之一的共产主义制度决定性地衰落了。

自 80 年代初以来，共产主义世界发生了迅速持续的变化，但当时我们只倾向于把这种变化看做是必然的而没有意识到它的严重程度。因此，有必要回顾一下这一时期的主要里程碑：

——80 年代初，中国共产党领导层开始允许占中国人口百分之八十的农民种植并出售自己的粮食。农业实际上废除了集体化，资本主义的市场关系不仅重新出现在中国各地的农村，而且也出现在城市工业领域。

——1986 年，苏联报纸开始登载一些对斯大林时代罪行的批评文章，触及到一个自赫鲁晓夫在 60 年代被赶下台以来一直未曾有人问津的话题。此后，新闻自由迅速扩大，禁忌一个接一个地被打破。到 1989 年，戈尔巴乔夫和苏维埃领导层的其他人都受到新闻媒体的公开攻击。1990 年至 1991 年，苏联发生大规模示威游行，要求戈氏辞职。

——1989 年 3 月，苏联开始选举新一届改制的全国人民代表大会和最高苏维埃主席团。次年，苏联 15 个加盟共和国各自进行地方选举。共产党试图控制选举，但即使采取了措施也未能阻止许多地方议会处于非共产党代表的控制之下。

——1989 年 2 月，苏联军队撤出阿富汗。从此开始了随后

的一系列撤军。

——1989年初，匈牙利社会主义工人党的改革者们宣布第二年举行自由的多党选举。1989年4月，《圆桌协议》产生并成为波兰工人党和团结工会之间的权力分享协议。作为选举的结果（波兰共产党试图舞弊但没有成功），团结工会的政府于7月开始执政。

——1989年7月和8月，成千上万的东德人开始涌入西德，爆发了一场导致柏林墙倒塌和东德国家崩溃的危机。

——东德的崩溃随后引发捷克、保加利亚和罗马尼亚政权的灭亡。1991年初前，东欧的所有共产主义国家，包括阿尔巴尼亚和南斯拉夫的主要几个共和国，都理性地举行了自由的、多党派的选举。除罗马尼亚、保加利亚、塞尔维亚和阿尔巴尼亚外，共产党到处被最先驱逐出政府；而在保加利亚，当选的共产党政府不久就被迫下台。[①]《华沙条约》的政治基础消失殆尽，苏联军队开始从东欧撤退。

——1990年1月，苏维埃宪法中关于保证共产党“领导地位”的第六条规定被废除。

——紧随着第六条规定的被废除，苏联国内成立了一批非共产主义政党并开始在许多苏维埃共和国执政。最引人注目的是鲍里斯·叶利钦在1990年春被选为俄罗斯联邦总统，他和俄罗斯议会中的支持者一道，随后背叛了共产党。于是，俄罗斯开始鼓吹恢复私有财产和市场体制。

① 1989年以来，所有这些东南欧国家都经历了一场相似的变革。部分过去的共产主义政权成功地把自己包装成“社会主义”，并在相当公平的选举中赢得多数。但是，随着本国人民对民主的要求越来越激进，这些政权不久就受到猛烈的攻击。这种压力导致保加利亚政权垮台，并大大削弱了所有重新包装的政权（除塞尔维亚的米洛舍维奇外）。

——1990年期间，在苏联的每个加盟共和国，包括俄罗斯和乌克兰在内，自由选举产生的议会都宣布了各自的独立。波罗的海诸国走得更远，于1990年3月先后宣布完全脱离苏维埃联盟。但这并没有导致苏联立即崩溃，正如许多人所预料，俄罗斯内部为是否维持原有的联盟而进行过斗争。

——1991年6月，俄罗斯在历史上第一次举行了自由的全民选举，叶利钦当选俄罗斯联邦总统，反映出政权正加速从莫斯科中央向地方移交。

——1991年8月，一群坚持共产主义的人发动反戈尔巴乔夫的政变流产。这一结果部分原因是策划者的无能和不坚定，但也是由于以叶利钦为首的自称驯服而且渴望专制的苏联人民对民主制度的极大支持。

如果回到1980年，认真研究共产主义问题的学者会说，这些重大事件没有一个会在未来十年中实际发生。这一判断也许是基于这样一个观点，即上述任何一个事件都会削弱共产主义政权的一个关键要素，都会在精神上打击整个共产主义世界。确实，当苏联解体并且共产党由于1991年8月政变未遂而被禁止在俄罗斯继续活动，这时，共产主义的最后一幕已经演完了。那么，学者们过去的预测为何不准确？自苏联改革开始以来，出现在我们面前的那个如此强大的国家却如此不堪一击说明了什么？

最致命的弱点是经济问题，但它的严重性却逃过了西方观察家的注意力。对于苏维埃制度来说，我们更不能容忍经济失败，原因在于这一制度的合法性完全依赖于它承诺会给其人民带来更高的物质生活水平。我们现在已经很难想象出，直到70年代初期，经济增长竟是苏维埃国家强盛的一种力量。1928年至1955年期间，苏联的GNP年增长率从4.4%提高到6.3%。在此之后的20年中，也以1.5倍于美国的GNP速度增长。人们完全有理

由相信，戈尔巴乔夫关于超过并埋葬美国的扬言总有一天会变成事实。[①] 但从1975年到1985年的10年间，苏联经济增速放缓。据美国中央情报局估算，年增长率只在2.0%—2.3%之间。有越来越多的证据证明，这些数字中并未包括隐性的通货膨胀，因此有较大的水分。各种改革派的苏联经济学家估计，那一时期的经济增长率只有0.6%—1.0%，或者甚至为零增长。[②] 从80年代初期开始，国内生产总值增长乏力，加上连年增加军费开支2%至3%，这意味着在戈尔巴乔夫上台前十年中间，民用经济一直急剧下滑。[③] 所有住过苏联旅馆、在苏联有货物的商店买过东西，或在苏联农村看过最可怜的贫困的旅行者，都已经意识到苏联严重的经济问题没有得到苏联官方统计的真实反映。

关键是如何解释经济危机。80年代后期，在苏联经济机构中发生了一个令人瞩目的思想转变。勃列日涅夫时代的保守派在戈尔巴乔夫上台后的4年间被阿贝尔·阿甘贝扬、尼古拉·彼特拉可夫、斯坦尼斯拉夫·沙塔林、奥列格·伯格莫洛夫、列奥尼德·阿巴尔金、格里高利·雅夫林斯基和尼古拉·施米列夫等改革派经济学家所替代。他们全都了解（虽然在某些情况下不能说很了解）自由经济理论的某些原则，并且深信中央集权的苏维埃行政管理体制是苏联经济衰退的根本原因。[④]

---

① 休威特:《改革苏联经济：公平与效率》，美国布鲁金斯研究所1988年版，第38页。

② 参见阿斯伦德：《戈尔巴乔夫为经济改革而斗争》，康奈尔大学出版社1989年版，第15页。阿斯伦德曾指出，在战后绝大部分时间苏联国防开支占GNP的百分比据美国中央情报局估计约占有形产值的15%—17%，甚至可能达到25%—30%。从1990年开始，苏联发言人开始使用占GNP 25%这个数字。

③ 同上。

④ 关于苏联经济学家的各种流派，参见阿斯伦德（1989年），第3—8页；休威特（1988年），第274—302页。

但是，如果我们仅从经济危机来理解后来的改革，也许会犯错误。[①] 正如戈尔巴乔夫本人所提出的那样，苏联在1985年并不处于危机状态，而是处在“危机前状态”。其他国家曾经历过的经济困难比它要严重得多。例如：在大萧条时期，美国的实际国内生产总值下降了近1/3，但并未导致美国制度的全面崩溃。苏联经济的致命弱点已经不止一次地被人们所认识到，也曾进行过卓有成效的传统改革，这些改革也许延缓了它的衰退。[②]

因此，为了了解苏联这个国家的致命弱点，就应该把经济问题放在一个更大的危机中来理解。这个更大的危机就是整个制度的合法性危机。经济上的失败只是苏联体制一系列失败中的一个，那些失败导致了信仰体系的加速崩溃并使社会基础结构的脆弱点暴露无遗。专制主义最根本的失败是它在控制思想方面的失败。我们现在已经了解，苏联公民从未失去为自己着想的能力，尽管政府进行了多年的宣传，但许多苏联人都明白他们的政府在搞欺骗。人民对他们在斯大林统治下所遭受的痛苦一直表现出愤慨万分。几乎每个家庭或在集体化过程中，或在30年代的大清洗运动期间，或在战争年代里都有亲属和朋友失去了生命，但斯大林对外政策的失误让他们付出的代价更为沉重。他们都知道这些受害者被不公正地处决，而且苏维埃政权从来没有为这些暴行承担责任。人民还发现，在这个想象中的无阶级社会中已经出现了一个新的阶级制度，出现了一种党政官员贪污受贿、享受特权

① 很明显，安德罗波夫和戈尔巴乔夫上台时都在一定程度上意识到经济下滑的严重性。这两位领导人早期的改革都是因为他们意识到必须防止出现经济危机。马歇尔·戈尔德曼：《高技术时代的经济改革》，纽约诺顿出版社1987年版，第71页。

② 参见约瑟夫·伯林纳：《苏联的工厂与经理》，美国哈佛大学出版社1957年版。

的阶层，他们与旧制度下的贵族没有什么不同，只是更加虚伪。

为证明这一点，让我们来看看戈尔巴乔夫时代的苏联所使用的词语。如“民主化”，戈尔巴乔夫不断地用它来表明自己的目标。当然，列宁坚持认为苏联已经通过党的专政实现了比西方的虚伪民主更真实的民主。但是，在当代的苏联，所有使用“民主化”这个字眼的人都认为它的含义只是西方的民主而非列宁式的集权主义。同样，对于苏联而言，“经济”这个字眼（如“经济原因”或“经济最佳”）在当今世界中则意味着资本主义供求规律所定义的效率。任何一个对苏联日益恶化的生活质量感到失望的苏联青年人都会告诉你，他们的惟一愿望是生活在一个正常的国家里，也就是一个没有被思想意识所扭曲的自由民主的国家里。正如一位苏联朋友在 1988 年对我所说的，逼他的孩子做家庭作业对他来说简直是折磨他，因为“每个人都知道”，民主就意味着“你可以做你所想做的事情”。

更重要的是，那些感到愤怒的人不仅是这个制度的受害者，而且也是它的受益者。如 1986 年到 1990 年期间曾任政治局委员并且是“公开性”政策设计师的雅科夫列夫，鼓吹“新思维政策”的外交部长谢瓦尔德纳泽，以及俄罗斯总统叶利钦都曾在共产党中央机构任职。这些人和弗朗索斯·科特的国会议员们或自愿交出政权的阿根廷及希腊的将军一样，都察觉到苏维埃体制的中枢摇摇欲坠。而他们又都身居要职，完全可以对此有所作为。80 年代后期的改革，尽管部分出于与美国进行军备竞赛的需要，但不是外部强加于苏联的，而是国内连上一代大多数苏联精英都受影响的信仰危机的一种必然结果。

苏联制度合法性的丧失并不是事先计划好的，也不是一夜之间就发生的。戈尔巴乔夫最初使用“公开化”和“民主化”作为巩固其领导地位的工具，后来又动员广大群众反对顽固的经济官

僚制度。即使这样，他依然未能脱离开赫鲁晓夫在50年代用过的伎俩。[①] 但这些最初的行动具有很大的政治自由化的象征意义，因而很快就显现出无限生机，并不断加以自我完善。戈尔巴乔夫起初号召的“公开化”和“新思维”，立即得到大多数知识分子的响应，因为当时制度的弊端对于他们而言历历在目。结果，判断旧制度是否适应，如何认定它的失败，只具有了一个标准，即自由民主，也就是市场经济的生产率及民主政治的自由。[②]

苏联人民受其统治者的欺凌，不仅是欧洲其他国家，而且就连他们自己的知识分子都看不起他们，认为他们是专制主义的胁从。其实这是所有人的误解。1989年以后，在苏联这片专制主义的封锁区内，公民社会悄然兴起，成千上万个新的社会团体——政党、工会、新的杂志社和报社、环保俱乐部、文学社、教会、民族团体——如雨后春笋般出现。苏联人民过去对专制的社会契约的合法性的违心承认，现在已经改换以压倒多数的投票反对各级共产党组织的代表。俄罗斯人民政治上的成熟特别表现在他们选出了第一个民选总统叶利钦，而没有选举半法西斯式的群众煽动家——塞尔维亚的米洛舍维奇，或半心半意的民主人士戈尔巴乔夫。俄罗斯人起来响应叶利钦捍卫民主制度、反对保守派1991年8月发动的政变时，再一次充分地显现了这种政治上的成熟。他们和前几年的东欧人一样，证明了自己既不是麻

① 戈尔巴乔夫在1985年实际上赞扬了斯大林的一生，后来在1987年他（和赫鲁晓夫一样）仍然赞同斯大林30年代实行的集体化运动。只是到1988年，他才愿意肯定布哈林和列宁在20年代“新经济政策”中主张的有限自由化。

② 实际上，右翼俄罗斯民族主义者，如普罗霍罗夫都赞成合理的、有系统的、反资本主义的、反民族主义的思想，但不赞成马克思主义思想。索尔仁尼琴曾被指控为有此倾向，但他最后成为民主的关键支持者。

木不仁，也不是散沙一盘，而是随时准备捍卫自己的尊严和权利。[①]

苏联信仰结构如此翻天覆地发生转变也不是一蹴而就的。这告诉我们，专制主义作为一种体系在80年代前就已经瓦解了。其实，专制主义开始崩溃也许可以一直追溯到1953年斯大林去世之后，苏联开始结束那种“怀疑一切、打倒一切”的恐怖。[②]1956年赫鲁晓夫所谓“秘密讲话”和斯大林的劳改集中营关闭之后，这种体系就再也不能依靠高压政治来推行它的政策，而越来越需要求助于哄骗和施恩来争取人民的支持。从某种意义上讲，逐渐放弃纯恐怖是必然的，因为在斯大林统治下，领导层中都是人人自危，甚至连斯大林的警察头子叶诺夫和贝利亚后来都被处决；他的外交部长莫洛托夫的妻子被送往劳改集中营；他的接班人赫鲁晓夫鲜明地描绘说，斯大林眼睛奇怪的一瞥会使一个政治局委员有一种大难临头的恐惧。甚至连斯大林本人也时刻为阴谋而感到恐惧。因此，斯大林一死，一旦高层领导人有可能，破坏这样一个对其执业者如此致命的恐怖体系，便成为几乎是他们义不容辞的使命。

苏联体系做出的不再不分青红皂白地杀人的决定，改变了国家和社会的力量对比，并且有利于社会。这意味着从此以后苏维埃国家不再继续控制人民生活的所有方面，不再简单地取缔或支配消费者的需求、黑市或地方政治机构。尽管警察的恐吓仍然是国家的一个重要武器，但经常是隐秘的，而且不得不辅之以另外

① 我赞成这样的观点：相信俄罗斯人没有能力选择民主的许多西方诽谤者应该向俄罗斯人民道歉。

② 在学院派的苏维埃学者中间，关于专制主义目标的最后成功以及以专制主义这个词汇来形容“后斯大林”的苏联或者任何一个前东欧卫星国家是否准确有过长时间的争论。

一些如承诺提供更多消费品的政策。在戈尔巴乔夫上台之前，苏联国内生产总值的20%是在黑市或通过黑市实现，完全游离于中央计划者的控制之外。

中央控制越来越弱化的一个实例是，在60年代至70年代期间，在苏联的一些非俄罗斯族共和国里，出现了许多黑手党。例如在乌兹别克斯坦，在共产党第一书记拉希道夫执政时期就出现过“棉花黑手党”。在苏共总书记勃列日涅夫的个人领导和其女卡琳娜及其女婿邱尔巴诺夫（莫斯科警察头子）的保护下，拉希道夫才能多年掌控着其腐败统治的大权。这帮官员成功地篡改了共和国的棉花生产账册，把大量的资金转移到个人银行的账户上，并操纵当地党的组织躲过莫斯科的审计。在这个时期，各种黑手党在苏联全社会迅速蔓延，起初在非俄罗斯族共和国，后来蔓延到莫斯科和列宁格勒等地。

这样的体系并不能视为是专制体系，也不只是类似拉丁美洲独裁政治的另一种形式的专制主义。也许描绘勃列日涅夫时代苏联和东欧最好的用词是哈维尔所使用的“后专制主义”，意指尽管这种制度已经不是30年代和40年代的血腥镇压人民的警察国家，但人民仍然生活在过去那种专制主义横行的阴影之下。[①] 在这些社会中，专制主义并没有力量扼杀民主思想，但它的合法性减损了其推行民主化的能力。

在中华人民共和国和东欧国家，专制主义也遭到失败。中央政府对中国经济的控制程度即使中华人民共和国的“斯大林时

① 哈维尔：《没有权力的权力》，伦敦哈钦森出版社1985年版，第27页。该词汇也被林茨用来描绘勃列日涅夫时代的政权。我们不应该说赫鲁晓夫和勃列日涅夫当政时的苏联都是专制政府，某些苏维埃学者认为在60年代或70年代苏联出现过“利益集团”或“体制多元化”。参见斯基林及格里菲斯：《苏维埃政治中的利益集团》，普林斯顿大学出版社1971年版，第518—529页。

代”全盛时期也没有达到苏联那样完备，也许有四分之一的经济从来没有纳入国家计划的视野。当邓小平在1978年领导国家进行经济改革时，许多中国人对50年代的市场和承包经营仍然记忆犹新，因此他们在后来的十年中能够充分利用经济自由化是情理之中的事情。邓小平虽然继续在口头上忠实于毛泽东思想和马列主义，而实际上却在农村恢复了私有制，并把国家向全球资本主义经济开放。经济改革的启动实际上是共产党领导对社会主义中央计划的失败最早的明确承认。

国家允许存在私营经济，便不再是真正意义上的专制主义。从1978年到1989年间，以出现自发的经济组织、企业、非政府团体等为标志的公民社会，由于相对宽松的环境在中国迅速成长起来。中国领导人计算过，可以通过发挥中国现代化和改革的作用而不是死守马克思的教条来确保其领导的合法性。

然而，和苏联一样，政权合法性的获得并不是一帆风顺的。经济现代化要求社会向外国思想和影响开放，它把权力从国家转移到社会。它带来了腐败现象，这是一党政治制度所无法克服的；而且在大城市，它创造出越来越多的有良好教育的、国际性的、相当于中产阶级阶层的精英。这些大学生，其中有些人曾在西方留学，他们熟悉中国之外的政治，他们不满意中国共产党那种允许较大的经济自由但不允许任何政治自由的不彻底的改革。

直到1989年夏季，当东德难民危机刚刚开始时，西方社会的许多人误认为社会主义已经在东德和东欧其他地方生根，而且由于他们的自由，这些国家会选择一种人道的左翼替代制度。这种制度既非共产主义，也非资本主义民主。事实证明，这完全是一种幻想。专制主义在东欧是苏联政权强加于那些不情愿接受的人民的，它的崩溃比苏联和中国都来得要快，这也许是意料之中的事情。在东欧，公民社会虽然不同程度地一同遭到破坏，但其

程度远不如苏联：例如在波兰，农业没有像它的邻国乌克兰和白俄罗斯那样实行集体化，教会或多或少是独立的。除了苏联人民反对共产主义价值的所有理由之外，本国的民族主义的力量也使共产主义社会前的记忆一直保留在人们的心中，并且在1989年下半年剧变后迅速复活。一旦苏联人指出他们不愿意再干预东欧的小兄弟时，惟一出人意料的结果是：在所有的东欧国家，共产党组织全部被解散，以至于连党内资格较老的保守派也几乎都是袖手旁观。

到80年代末前，在西撒哈拉非洲，一党制的非洲社会主义和后殖民体系已经几乎完全失去信任。因为许多地区经济崩溃并且内战四起。绝大多数的灾难都是像埃塞俄比亚、安哥拉和莫桑比克一类教条的马克思主义者所造成的。在博茨瓦纳、冈比亚、塞内加尔、毛里求斯和纳米比亚，民主制度初具规模，与此同时，专制的统治者在其他非洲国家的影响下也不得不许诺要进行自由选举。

当然，中国和古巴、朝鲜和越南一样依旧由共产党政府统治，但在1989年7月至12月间，随着东欧六个共产党政权的突然倒台，共产主义的概念发生了很大的转变。共产主义过去曾自封为是一种比自由民主制度更高级、更先进的文明形态，从此后却与相对的政治和经济落后联系在一起。尽管共产主义政权在世界上还仍然支撑着，但它已经不再产生一种充满活力并且具有号召力的思想。那些称自己为共产主义者的人们现在发现他们自己正处在一种尴尬的境地，正在捍卫着一种过时的社会秩序，就如同君主制主义者千方百计延续到20世纪一样。他们过去对自由民主制度形成的意识形态威胁现在已经结束了。随着苏联红军从东欧的撤退，绝大部分的军事威胁也随之消失。

尽管民主主义思想严重影响到全世界共产主义制度的合法

性，但建立民主制度也会面临着巨大的困难。民主的未来在苏联15个加盟共和国中还有很长一段路要走。保加利亚和罗马尼亚自前共产党领导人被推翻后，还不断出现政治动乱；南斯拉夫发生了内战和分裂；只有匈牙利、捷克斯洛伐克、波兰和前东德在10年后将完成向稳定的民主制度和市场经济过渡。但即使在这些国家中，他们所遇到的经济问题也比过去想象的要严重得多。

有人认为，虽然共产主义已经衰落，但它很快又被一种狭隘的、具有攻击性的民族主义所代替，因此认为现在庆祝强权国家的灭亡还为时过早，因为在共产主义专制主义无法生存的地方，民族主义甚至可能是俄罗斯或塞尔维亚式的法西斯主义的专制主义会很快扎下根。在不久的将来的任何时候，世界的这部分地区既不会有和平也不会有民主，而且根据这种理论学派，它们对现有西方民主制度的威胁丝毫不亚于过去的苏联。然而，如果不是所有前共产主义国家都实现了向稳定的民主制度迅速的平稳过渡，我们也许不会感到惊讶。其实，要是都实现了平稳过渡，才是出人意料的。因为在成功实现民主制度之前，必须越过无数的障碍。例如，过去的苏联根本不可能实现民主化，因为一个自由到可以被看成是真正的民主的苏联肯定会立即按民族和种族解体成许多小国家。但这并不意味着俄罗斯作为单独一个地区，包括俄罗斯联邦和乌克兰不能实行民主制度。然而，民主化在其实现以前，必须经历一个国家分裂的痛苦过程，这个过程不会很快结束，甚至还会发生流血。在苏联，这个过程始于1991年4月，15个加盟共和国中的9个开始重新谈判《联盟条约》，8月政变失败后，此过程更得以加速。

此外，在民主主义和至少部分新民族主义之间并没有固有的矛盾。尽管稳定的自由民主制度绝不会立即就在乌兹别克和塔吉

克的国土上实现，但还是没有理由认为立陶宛或爱沙尼亚一旦获得独立，其自由的程度会低于瑞典或芬兰。失控的新民族主义并不一定都是扩张性或侵略性的。80年代末至90年代初，最显著的发展之一是俄罗斯民族主义的主流转向“小俄罗斯”概念的方向，这一变化不仅明显地表现在像叶利钦那样的自由主义者身上，而且也包括如沃诺丁和阿斯塔耶夫那样的保守的民族主义者们。

我们应当谨慎地把长期状况和过渡状况分开来研究。在苏联或东欧某些地区，我们很容易看到马列主义被各种独裁者、民族主义分子和军方所取代，甚至共产主义者也在某些地区卷土重来。但是，这些人所代表的专制主义只会是局部的，不成体系的。就像拉丁美洲的各个军人独裁分子一样，他们肯定会面临无法获得长期合法性的问题，也苦于没有良方来解决长期的经济和政治问题。在世界的这部分地区，可以惟一获得广泛合法性的思想仍然是自由民主。尽管该地区的许多人在他们这一代看不到民主的实现，但他们的下一代一定会成功。西欧自由民主的实现，其过程是漫长的，也是艰难的，但这一事实不会影响该地区每个国家走完这段征途。

共产主义者被误认为阻止了社会变革的自然的、有机制的过程，并用一系列从上到下的强制革命来取代这一过程，包括摧毁旧的社会阶级，快速工业化和农业集体化。这种大规模的社会重组由于是国家发动而不是社会自发的，因面注定使共产主义社会脱离不了专制主义的色彩。社会学家奉行的普遍适用于“正常”社会的经济和政治现代化的正常规律被束之高阁。[①] 80年代在苏联和中国进行的改革尽管现在断言成功尚为时过早，但给我们带

① 事实上，这些社会相互差别很大，因此分别由“中国学”、“苏维埃学”、“克里姆林学”三种学派分别研究。

来了关于人类社会变革的一些重要启迪。虽然专制主义成功地摧毁了革命前俄罗斯和中国社会的政治制度，但在造就一个苏维埃式或毛泽东式的新人的思想方面则是成效甚微。这两个国家从勃列日涅夫和毛泽东时代产生的精英们，在可比的经济发展水平上比前人更像他们西方的同行。他们中的最杰出的精英已经有能力评价（尽管还无法完全认同）西欧、美国和日本共同的消费至上文化以及许多政治理念。苏联和中华人民共和国的人民虽然还保留许多独特的"后专制主义"色彩，但最终不会成为西方理论家所断言的那种缺乏凝聚力的、不能自主的、屈服于专制主义的孩子。他们会证明自己已经成为能够分辨真理和愚弄、正确与错误的成年人，并与任何时代的成年人一样，寻求得到别人对其成人期的自主的认可。

第 四 章
世界范围的自由革命

我们正站在一个重要的时代，一个骚动的时代，思想在飞跃地向前发展，超越了它过去的境界，形成新的面貌。所有过去的形象概念和把世界连在一起的纽带犹如一幅梦画般正在分崩离析。一个新的思想阶段正在孕育而生。哲学特别要欢迎它的问世，而且要了解它，而其他的人无力反对它，只能顽固地坚守过去。

——黑格尔，引自 1806 年 9 月 18 日一次演讲

无论在共产主义左翼还是专制主义右翼中，强权政府不管是建立在一党制、军人集团基础上，还是基于个人独裁，那些能维系其内部政治凝聚力的思想都已经涣散。缺乏合法性的权威意味着一俟某个独裁政府面临某些方面的政策失败，该制度就无法求助于更高级的原则。有人把合法性比喻为一种现金储备，所有政府不论是民主的还是专制的，都有鼎盛时期和低潮阶段，而只有具有合法性的政府才能在危机时刻动用它的现金储备。

右翼专制国家的致命弱点表现在它对公民社会控制的软弱无力上。许多人在上台时承诺恢复秩序或建立“经济纪律”，但后来却发现自己在促进经济稳定增长或创造一种社会秩序方面还不

如它的民主前任。那些成功者反而搬起石头砸自己的脚。他们所统治的社会，一旦教育水平提高，更繁荣而实现小康后，就更难以驾驭。强权政府都是在危机出现时倒台的，每当我们回想起这些事实，社会就越来越不容忍军事统治。

左翼专制政府寻求通过控制整个公民社会来避免这些问题的发生，包括控制其公民的思想。但是，要保持这一制度的纯正，必须实行一种连统治者自己也会受到威胁的恐怖。这种恐怖一旦有所松懈，就会立即出现退化进程，此期间国家会对公民社会的某些关键部分失去控制。最重要的是它对信仰体系的失控，由于社会主义在发展经济上的不成功，国家便没有能力阻止其公民对经济政策产生质疑，并从中得出他们自己的结论。

另外，几乎没有几个专制政权能够经受住一个或几个接班危机。由于没有公认的权力交接规则，某些野心家在与其竞争对手的斗争中总会企图以彻底改革为口号来推翻整个制度。在苏联到处出现对斯大林制度的不满情绪的情况下，改革牌是一张王牌。于是，赫鲁晓夫利用斯大林主义来反对贝利亚和马林科夫，戈尔巴乔夫利用它来反对其勃列日涅夫时代的政敌。参与政权斗争的个人或集团，他们是否是真正的民主主义者并不重要，原因在于接班过程逐渐趋向于通过揭露旧制度不可避免的滥用来诋毁它的声誉。新的社会和政治力量更向往民主思想，得到了解放并且很快就挣脱了那些计划先进行有限改革的人的控制。

从对强权国家的致命弱点的分析中我们已经看到，许多过去的专制主义国家现在已经被民主主义所淘汰；而过去的“后专制主义”不是走向了民主制度，就是已发展成为纯粹的专制主义国家。苏联将权力下放给其加盟共和国，而中国尽管继续保持中央集权，但国家对社会相当一部分已不再加以控制。这两个国家都

已不再坚持教条的马列主义意识形态。在苏联，反对改革的保守派更乐于用宗教的圣像来替代列宁的画像。1991 年 8 月政变的策划者非常像拉丁美洲的军队小集团，其中军人和警察起决定性作用。

专制主义国家除面临政治危机外，经济领域也在发生一场更悄然更巨大的革命。这场革命的表现（也是它的起因）就是自二战以来东亚的快速经济增长。这一成功不止包括日本等早期现代化国家，还可能包括亚洲所有愿意实行市场经济并且向全球资本主义制度完全开放的国家。它的成就说明，除劳动力外没有其他资源的穷困国家可以利用向国际经济制度的开放来创造巨大的财富，迅速缩小与欧洲和北美发达资本主义强国的差距。

东亚经济奇迹受到全世界包括共产主义阵营的密切关注。从某种意义上讲，共产主义的终结危机是从中国领导人承认中国比亚洲其他资本主义国家落后并且发现这种落后和贫困的罪魁祸首是社会主义的计划经济体制开始的。中国的自由经济改革在 5 年当中使粮食产量翻番并为市场经济体制的力量提供了一个新的佐证。亚洲的经验被苏联的经济学家借鉴，他们也发现，计划经济的惊人浪费和低效率在他们自己的国家中也比比皆是。东欧国家更不需要别人来教他们，他们比其他共产主义国家更明白他们之所以未能达到西欧邻国的生活水平，其原因是苏联战后强加在自己头上的社会主义计划经济制度。

但是，东亚经济奇迹的学生并不限于共产主义阵营。拉丁美洲人的经济思想也发生了巨大变化。[①] 在 50 年代，当阿根廷的经济学家普雷彼什担任联合国拉丁美洲经济委员会主席时，适值

① 参见纳萨尔："第三世界正在进行鼓励经济发展的改革"，《纽约时报》（1990 年 7 月 8 日）。

盛行一种不仅把拉丁美洲而且将第三世界国家的不发达更普遍地归罪于全球资本主义制度的理论。这一理论认为，欧洲和美洲早期的发达国家实际上已经依照他们的意志建立了世界经济结构，并且使后来发展的国家处于原材料供应国的附属地位。但到90年代初，这种观点已经完全改变：墨西哥德戈塔里总统、阿根廷梅内姆总统和巴西的梅隆总统上台后都在寻求实施经济自由化的战略，承认市场竞争并向世界经济开放。智利从80年代初皮诺切特执政时期开始，实行自由经济原则，结果在阿尔温政权上台后，成为南半球经济发展最健康的国家。这些新经民主选举上台的国家领导人都认为：不发达并不是资本主义的不平等造成的，而是他们国家过去的资本主义制度不完善所导致。私有化和自由贸易已经成为取代国有化和进口替代政策的新口号。拉丁美洲的正统马克思主义知识分子已经开始面对德索托、劳萨和南格尔等作家越来越强劲的挑战。这些作家开始发现自由的、市场导向的经济思想具有广泛的群众基础。

随着人类走进本世纪的岁末，专制主义和社会主义计划经济这两大危机只留下惟一的一个竞争者作为具有潜在的全球价值的意识形态，那就是自由民主制度。它是个人自由和民权的学说。法国和美国革命两百年之后，自由和平等的原则已经证明它不仅是持久的，而且也是可以复活的。

自由和民主尽管密切相关，但却是两个不同的概念。政治的自由主义可以简单地定义为是一个法律规则，它承认某些个人权利和不受政府控制的自由。尽管基本权利的定义五花八门，但我们可以使用布赖斯爵士关于民主的经典著作中的定义。他把基本权利限定在三个方面：一是公民权利："公民在其人身和财产方面不受控制"；二是宗教权利："在表达宗教观点和宗教信仰方面不受控制"；三是政治权利："只要不影响全社会福利，即不受控

制”，包括新闻自由的基本权利。[1] 在社会主义国家，通常要被迫承认各种第二级及第三级的经济权利，如就业、住房和医疗。面对这个更长的权利清单，问题在于这些权利的实现与诸如财产和自由经济往来一类的其他权利没有清晰的可比性。在我们的定义中，我们坚持布赖斯的更简明、更传统的三种权利，因为它可以和美国的人权法案中所列举的权利进行比较。

另一方面，民主是所有公民用来人人分享政治权力的权利，也就是所有的公民都有权投票和参与政治运动。参与政治运动可以被看做是另一个自由的权利（事实上是最重要的一个权利），因此自由在历史上与民主是紧密地联系在一起的。

我们可以使用一个民主的、狭义的、形式上的定义来判定一个国家是否实行民主制度。如果一个国家赋予其人民在普遍的、平等的成人选举权基础上通过定期的、不记名的多党选举[2] 来选出他们自己的政府的权利，这个国家就是民主国家。[3] 其实，只有形式上的民主并不能完全保证平等地政治参与和各种权利，民主程序有时会被精英们操纵，而且并不都能准确地反映人民的意愿和真正的自身利益。但是，如果我们放弃形式上的定义，就会立即导致民主原则被无限滥用的现象发生。在本世纪中，民主的头号大敌就曾以“实质”民主的名义攻击过“形式民主”。这

① 参见詹姆斯·布赖斯:《现代民主国家》第1卷，纽约麦克米兰出版社1931年版，第53—54页。

② 如果我们接受约瑟夫·熊彼特对19世纪民主定义的肯定，我们会和他一样认为民主制度是候选人为争取选票之间进行的自由竞争。参见熊彼特：《资本主义、社会主义和民主》，纽约 Harper Brothers 出版社1950年版，第284页。另见亨廷顿：“会有更多的国家实行民主吗?”《政治学季刊》第99卷第2期（1984年夏季号），第193—218页。

③ 选举权的范围扩大在包括英国和美国在内的最民主的国家也是一个渐进的过程，许多当代民主国家只是在20世纪后期才实现了普遍的成人选举权。参见詹姆斯·布赖斯：《现代民主国家》第1卷，纽约麦克米兰出版社1931年版，第20—23页。

正是列宁和布尔什维克党关闭俄罗斯立宪议会并主张一党专政的借口，他们的理由是“以人民的名义”实行实质民主。另一方面，形式民主为反对独裁提供了一个真正的机制保障，最终更容易实现“实质”民主。

尽管自由和民主通常相随相伴，但两者在理论上是可以分开的。一个国家有可能是自由的，但并不一定是民主的，比如说18世纪的英国。权利的大清单包括选举权，但只有一少部分社会精英可以完全享受，而其他人则无法得到。也有可能某个国家没有自由但有民主，也就是说不保护个人和少数人的权利，典型的例子是当代的伊朗伊斯兰共和国。这个国家定期进行用第三世界标准来说是公正的选举，使国家比沙阿时代更民主。但是，伊斯兰的伊朗并非一个自由的国度，言论、集会，最重要的是宗教信仰的自由得不到保障。伊朗公民最基本的权利不受法律保护，伊朗的少数民族和其他宗教情况更为糟糕。

从经济的表现形式看，自由是对以私有财产和市场为基础的自由经济活动和经济往来的权利的认可。由于“资本主义”这个词汇多年来受到如此多的贬损，所以最近已改为“自由市场经济”这一时髦的称呼。这两个词都是经济自由可以接受的概念。众所周知，经济自由这个相当宽广的定义有许多解释，从里根时期的美国和撒切尔夫人时期的英国，到斯堪的那维亚的社会民主以及墨西哥和印度那种相对的计划经济体制。在所有当代的资本主义国家，国有经济都占很大比重；而在绝大多数的社会主义国家，都有一定程度的私营经济活动存在。过去人们一般认为国有经济规模过大会使一个国家失去自由的称号，从这个观点来看，现在的情况非常不合情理。我们不想规定一个准确的百分比，但以国家在原则上对私有财产和企业的合法性的态度作为标准可能更实用。准确地说，凡是保护私有经济的国家都是自由的国家，

凡是反对私有经济或对它们适用其他原则（如“经济正义”）就不是自由的国家。

专制主义现在面临的危机并不一定都已导致自由民主制度的出现。新出现的民主国家也不是全都很稳定。东欧的新兴民主国家正在经历痛苦的经济转型，拉丁美洲的新兴民主国家正受到过去的经济管理制度巨大失误的困扰。在东亚，许多快速发展的国家虽然实行经济自由，但仍不接受政治自由的挑战。还有一些地区如中东，依然没有受到自由革命的波及。[①]完全可以想象，像秘鲁或菲律宾那样的国家，面对所面临的严重问题的压力，很可能不得不重新捡起某种独裁制度。

但是，民主进程中出现的倒退和失望，或者不是每个市场经济都带来繁荣，这些事实不会转移我们的注意力。越来越多的国家在决定他们如何在政治上和经济上进行管理时，可供他们选择的数量随着时间的推移会越来越少。人类历史长河中出现过各种制度，从君主和贵族制到宗教、神权政治，再到本世纪的法西斯和极权主义专政，但只有自由民主这种制度才维系到20世纪的终点。

换言之，我们所看到的胜利不是如此多的自由行为，而是自由主义的思想，即在世界绝大多数地区，目前还没有任何一种自称为放之四海而皆准的意识形态能与自由民主相抗衡，而且除了人民主权之外，还没有一个普遍适用的合法性原则。各种形式的君主制在本世纪来临之际就已经大面积塌方。法西斯主义和极权主义作为迄今为止自由民主制度的主要政敌，二者都已名誉扫地。如果苏联（或其跟随者）没有实现民主制度，如果秘鲁和菲

① 在埃及和约旦等中东国家，东欧剧变后国内面临着要求进一步民主的压力。但在这个地区，伊斯兰教仍是民主的最大障碍。

律宾又重新捡起某种形式的专制主义，那也只是民主暂时让位于只代表俄罗斯人、秘鲁人和菲律宾人的军人或官僚。即使是非民主人士，也不得不言必称民主，以便证实他们是民主主义这个惟一放之四海而皆准的准则的衍生物。

毫无疑问，伊斯兰教是一个系统的、连贯的意识形态，犹如自由主义和共产主义一样，它有自己的道德准则和社会正义的信条。伊斯兰教的感召力也许是普世的，不仅感染着某个种族、民族或集团的成员，而且还触及所有作为人的人。在伊斯兰世界的许多地区，伊斯兰教确实战胜了自由民主制度，即使在伊斯兰教没有直接掌握政权的国度中，它也对自由构成极大的威胁。在欧洲，冷战结束之后，西方很快受到来自伊拉克的挑战，其中伊斯兰教就是一个重要的因素。[①]

然而，尽管伊斯兰教在现阶段的竞争中表现出巨大的威力，但这一宗教除了伊斯兰文化发源的地区之外，实际上并没有任何影响力。人们也许看到，伊斯兰文化征服其他文化的时期已经过去了。即使它能赢回昔日的追随者，但也找不到与柏林、东京或莫斯科青年人的共鸣。虽然世界上近 10 亿人（占世界人口的五分之一）信仰伊斯兰教，但他们在意识形态领域却无法挑战本地区的自由民主。[②]实际上，从长远看，在伊斯兰世界终究无法与自由思想相匹敌，因为这种自由主义已经在过去一个半世纪中吸引了许多有影响力的穆斯林信徒。从当前来说，部分原因是原教旨主义的复活是西方自由价值已经威胁到传统伊斯兰社会的

① 虽然伊拉克是一个伊斯兰国家，但萨达姆领导的社会复兴党却是一个明显的世俗阿拉伯民族主义组织。他在入侵科威特之后企图扮演伊斯兰权力象征的角色，这一做法非常虚伪，因为他在过去与伊斯兰的伊朗交战时曾极力捍卫世俗价值。

② 当然，他们可以通过恐怖主义对自由民主制度形成严峻的但不会是致命的挑战。

产物。

我们这些生活在稳定的、长期的自由民主制度之下的人，其处境与往日已不可同日而语。在我们的祖父母时代里，许多有理智的人竟然可以预见出一种辉煌的社会主义前景。在这种社会主义社会中，私有财产和资本主义被消灭，政治本身被弱化。然而，当今世界上，我们却难以想象出一个从根本上比我们这个世界更好的世界，或一种不以民主主义和资本主义为基础的未来。当然，在未来社会中，许多东西还需要改进，我们可以向无家可归的人提供住房，保证少数群体和妇女的就业机会，改善竞争条件，并且创造新的就业机会。我们还可以想象出未来世界是如何比我们现在所知道的要糟糕得多。到那时，民族的、种族的或宗教的偏执会卷土重来，或者我们会受到战争和生态破坏的毁灭。但我们无法为我们的自由社会描绘一个从根本上不同于现在这个世界而且同时又更美好的世界。其他没有出现过这种深思的社会时期也许认为自己是最好的社会，但我们经过苦苦寻觅之后，只得出了这个结论。[①]

实际上，当今世界性的自由革命，其广度使我们不仅提出以下问题：我们仅仅是自由民主制度的瞬间辉煌的见证人吗？或者那种将会引导所有国家朝着自由民主制度前进的工作有没有一种长期发展的模式？

无论如何，世界朝着民主前进的趋势很可能是一个回归现象。我们只需回顾一下 60 年代后期和 70 年代初期就能理解这种现象。当时美国正在经历由于参与越南战争和水门丑闻所带来的

---

① 我在“历史的终结?”原作中曾提出自由民主制度没有有生命力的替代物，这一观点引起许多愤怒的反应。他们认为伊斯兰的原教旨主义、民族主义、法西斯主义等等都可以替代自由民主，但是，没有一个批评认为这些制度比自由民主制度更优越。

自信危机。整个西方由于石油输出国组织的原油禁运而陷入经济危机，绝大多数的拉丁美洲国家的民主政府接连被军事政变所推翻。从苏联、古巴和越南到沙特阿拉伯、伊朗和南非，非民主或反民主的政权似乎在全世界都前景看好。那么，我们为什么不希望70年代的情景不再重演或者不再继续恶化，为什么但愿30年代的反民主思潮不要卷土重来？

此外，难道我们不能认为当前的专制主义危机是一个偶然的现象，是一种今后几百年都不能再现的、仅有的政治行星相会吗？通过仔细研究70年代和80年代专制主义因各种原因崩溃的事实，我们会得出很多支持偶然性观点的实证。我们对具体一个国家了解得越多，就越能发现这个国家不同于其邻国的“外部偶然事件的大动乱”，以及导致民主制度产生的偶然环境。[①] 事物的发展会有很大的差别：要不是这种偶然性，葡萄牙共产党也许已经在1975年赢得了大选，如果没有胡安·卡洛斯国王那样的有经验的而且温和的政治作用，西班牙也许不会向民主过渡。自由的思想必须有人来推行它，假如安德罗波夫或契尔年科活得更长一些，或者假如戈尔巴乔夫本人有另一种性格，1985—1991年间在苏联和东欧发生的剧变过程也许是完全不同的。根据社会科学当今最流行的学派观点，我们不禁会说，民主化进程在很大程度上取决于像领导人和公共舆论这种不可预见的政治因素，而且每个国家的民主进程在过程和结果上都不会与其他国家相同。

但是，如果我们的视野不仅仅限于过去的15年而扩大到整个历史长河，自由民主制度准确地说已经开始占据一个特殊的位置。尽管在世界范围内民主时起时伏，但它一直是朝着民主的方

---

① 参见罗伯特·费希曼：“国家和制度的重新思考：南欧的民主过渡”，《世界政治》第42卷第3期（1990年4月），第422—440页。

向螺旋式前进的。

本书第55页至第57页的表表明：历史上所出现的这种情况告诉我们，民主的发展不是一帆风顺的，而是有方向的。拉丁美洲1975年的民主国家要少于1955年，整个世界1940年时实行民主的国家要少于1919年。由于纳粹和斯大林主义的出现，民主的辉煌时期断断续续，而且时有挫折，但所有这些挫折只是下一个高潮到来前的低谷。随着时间的推移，民主国家的数量在世界各地与日俱增。如果苏联和中国在今后30年中全部和部分实行民主制度，世界上生活在民主制度下的人口比例会迅速增长。事实上，自由民主制度的发展，连同它的伴侣——经济自由主义的发展，已成为最近400年最为显著的宏观政治现象。

确实，民主国家在人类历史上是比较罕见的。在1776年美国独立前，世界上没有出现过任何民主国家（佩里克利斯的雅典算不上是民主国家，因为他没有系统地保护个人权利）。[①] 从延续的时间来看，大工业生产、汽车和拥有数百万居民的城市也是罕见的；而奴隶的、世袭君主和王室通婚这样的制度则持续了很长时间。然而，事物发生的次数多少和它所持续时间长短并不重要，重要的是方向：在发达国家，城市或汽车的消失和奴隶制的重现一样，其可能性在不远的将来微乎其微。

正是在这一背景下，当前的自由革命所特有的显著的世界性才具有特别的意义。它进一步证明，在所有社会的发展模式中，都有一个基本程序在发挥着作用，这就是以自由民主制度为方向的人类普遍史。在这个历史过程中，民主制度肯定会有昌盛的高潮和衰败的低谷。但是，把自由民主制度在某一个国家甚至世界

① 因此，雅典的民主制度能够因它的最著名的公民索克拉蒂斯言论自由并腐蚀年轻人的罪行而将他处死。

某个地区所经历的失败作为整个民主的弱点来对待，看起来实属狭隘和短见。民主制度进程本身的轮回和中断与有方向性的世界普遍史并不矛盾，正如经济周期的存在不会否定长期经济增长一样。

表 4－1　　世界史上的自由民主国家①

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
美国	x	x	x	x	x	x	x	x
加拿大			x	x	x	x	x	x
瑞士	x	x	x	x	x	x	x	x
英国		x	x	x	x	x	x	x
法国	x		x	x		x	x	x
比利时		x	x	x		x	x	x
荷兰		x	x	x		x	x	x
丹麦			x	x		x	x	x
皮埃蒙特/意大利			x	x		x	x	x
西班牙								x
葡萄牙								x
瑞典			x	x	x	x	x	x
挪威				x		x	x	x
希腊			x			x		x
奥地利				x		x	x	x
西德				x		x	x	x
东德				x				x

① 资料来源（经过适当修改）：米歇尔·多伊尔："康德：自由的合法性和外交"，《哲学与公共事务》第12期（1983年夏季号），第205—235页。米歇尔·多伊尔认为自由民主所应具备的条件应该有市场经济体制、议会制政府、外交主权及司法权力，但不包括人口低于100万的国家。令人困惑的是保加利亚、哥伦比亚、萨尔瓦多、尼加拉瓜、墨西哥、秘鲁、新加坡、斯里兰卡和土耳其也被列入自由民主国家的名单。但自由出版社把它们划入部分自由国家一类，原因或是近年来的选举有舞弊现象，或是因为人权状况恶化。泰国自1990年以来被从民主国家的名单上划去。另一方面还有许多没有列入1991年名单的国家却实现了民主制度，或承诺近年内举行自由选举。

续表

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
波兰				x				x
捷克斯洛伐克				x				x
匈牙利								x
保加利亚								x
罗马尼亚								x
土耳其						x	x	x
拉脱维亚								x
立陶宛								x
爱沙尼亚				x				x
芬兰				x	x	x	x	x
爱尔兰					x	x	x	x
澳大利亚				x	x	x	x	x
新西兰				x	x	x	x	x
智利			x	x		x		x
阿根廷			x	x				x
巴西						x		x
乌拉圭				x	x	x		x
巴拉圭								x
墨西哥					x	x	x	x
哥伦比亚				x	x	x	x	x
哥斯达黎加				x	x	x	x	x
玻利维亚						x		x
委内瑞拉						x	x	x
秘鲁						x		x
厄瓜多尔						x		x
萨尔瓦多						x		x
尼加拉瓜								x
洪都拉斯								x
牙买加							x	x
多米尼加共和国								x
特立尼达							x	x
日本						x	x	x
印度						x	x	x
斯里兰卡						x	x	x
新加坡							x	x

续表

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
韩国								x
泰国								x
菲律宾						x		x
毛里求斯								x
塞内加尔							x	x
博茨瓦纳								x
纳米比亚								x
巴布亚新几内亚								x
以色列						x	x	x
黎巴嫩						x		
总计	3	5	13	25	13	36	30	61

民主国家的数量增长给人以深刻的印象，同样，在西欧和北美，民主政府冲破了它原有的滩头堡，向世界其他不赞成他们的政治、宗教和文化传统的地区扩张，这种现象也十分引人注目。曾经有人认为，古代伊比利亚人的传统是“专制的、世袭的、天主教式的、有等级的、集团式的和半封建的”。[①] 用西欧或美国的自由民主标准来衡量，西班牙、葡萄牙或拉丁美洲国家都已发生过“种族中心主义”的罪行。[②] 但是，世界上现在普遍适用的权利标准，竟是过去古代伊比利亚人为自己规定的标准，而且自70年代中期西班牙和葡萄牙都升级进入了稳定的民主国家行列以来，这一标准使它们与欧洲的经济更紧密地联系在一起。对于拉丁美洲、东欧、亚洲和世界其他许多地区的人民来说，统一标准也具有一定的意义。民主在各个地方和各种人中的成功意味着

① 霍华德·维亚达：“建立研究伊比利亚拉丁传统变化的框架”，《世界政治》第25期（1973年1月），第106—135页。

② 霍华德·维亚达：“社会科学的民族中心主义”，《政治学杂志》第43卷第2期（1981年4月），第163—197页。

自由和平等的原则不是空穴来风，也不是种族偏见的结果，而是作为人的人性的发现。随着人的观点越来越世界化，它的真谛不但没有消失反而越来越显而易见。

是否存在一种适用所有时期和所有人的世界普遍史，这个问题由来已久。它确实是一个很古老的问题，而最近发生的重大事件又把这个问题重新提了出来。从一开始编写普遍史的最认真、最系统的工作中，就已经看出自由的发展是历史的中心问题。历史不是各个重大事件的盲目堆砌，而是一个有意义的整体，人类关于对正义的政治社会秩序的本质就是在这个整体中自我发展起来并产生影响的。如果我们现在还无法想象出一个完全不同于我们自己这个现实世界的世界，或者未来世界没有以一种明显的方式来体现对当今秩序的彻底改善，我们就应该承认历史本身已经走到了尽头。

因此，本书第二部分将研究在20世纪结束时我们是否有必要走出悲观主义的阴影，是否重新考虑有可能编写一部人类的世界普遍史。

第五章 世界普遍史的思想

历史的想象力即使在梦中也从来没有如此深远，现在人类历史仅仅是动物和植物历史的继续。世界普遍史学家在大海的最深处、在存在生命的泥沙中发现了他自己的足迹。他吃惊地面对着人类走过的广阔大道，当他注视到这些现代人一路都能看到的更大的奇迹时，他颤抖了！现代人骄傲地站在世界进程的金字塔尖上，矗起知识的最后里程碑，似乎正在对聆听的大自然叫喊道："我们到达了顶峰，我们到达了顶峰，我们是大自然的最后杰作。"

——尼采：《历史的运用及滥用》[①]

一部人类世界普遍史与一部世界通史不可相提并论。也就是说，这种历史不是我们所知道的所有人类事件"流水账"式的百科全书，而是一种尝试，试图想在人类社会整个发展过程中发现一种有意义的模式。[②] 编写一部世界普遍史，这项工作本身就不

① 尼采：《历史的运用及滥用》，Bobs-Merrill出版社1957年版，第55页。

② 其实，希罗多德(人称"历史之父")曾写过关于希腊人和野蛮人社会的这种百科全书。但是，非专业读者一般很难找出其中的线索。

是所有人和所有文化都必须进行的。尽管西方哲学和历史传统起源于希腊，但古代希腊的作家却从来没有进行过这项工作。柏拉图在《理想国》中谈到了政治制度存在着某种自然的循环性，而亚里士多德在《政治学》中则研究了革命的原因以及各个政治制度之间是如何更迭的。[①] 亚里士多德认为，没有一种政治制度能使人得到完全满足，而且因此导致人类政治制度更迭的无限循环。在这种循环中，民主并未占据特殊位置，对善良和稳定的崇尚也不过如此。其实，这两位伟大的作者都已发现民主正在让位于专制。此外，亚里士多德并没有肯定历史具有连续性。也就是说，他相信社会制度的循环不只是自然界的大循环中的一个部分，其间像水灾这样的灾难会定期地不仅消灭现有人类社会，而且还消除它们的所有记忆，并迫使它们再次从头开始历史的进程。依照希腊人的观点，历史因此不是永恒的而是循环的。

西方思想体系中第一部真正的世界普遍史是基督教。[②] 虽然希腊和罗马曾试图编写已知世界的历史，但第一个引进"上帝面前人人平等"这一理念的还是基督教，而且因此为世界上所有人构建了一个相同的命运。像圣·奥古斯丁那样的基督教历史学家，对希腊或犹太特殊历史毫无兴趣，他所关心的是人的拯救和上帝意志在地球上显灵的重大事件等。所有民族都是广大人类的一个分支，而人类的命运可以理解为上帝的安排。基督教还带来了一种有时间限制的历史概念：历史从上帝创造人开始，直到他最后超度时结束。对基督徒来说，天国之门打开的判决之日就是世

① 《理想国》第七卷，第543—569页及《政治学》第七卷，第1301—1376页。

② 参见贝里：《进步的理念》，伦敦麦克米兰出版社1932年版；尼兹比特：《社会变革与历史》，牛津大学出版社1969年版。

俗历史的结束之时，届时地球和世俗世界严格地讲会停止存在。正如基督教对历史的描述，“历史的终结”是所有世界普遍史编写中的题中之义。历史的某个重大事件只有产生更大的终极或目标才会具有意义，实现这一目标必然会推动历史走向终结。人的最后的终结使一切个别的重大事件具有潜在意义。

在文艺复兴时期，人们对古代兴趣的恢复，为古代人本身所缺乏的思想提供了历史的境界。这一时期里，许多作家包括帕斯卡在内，曾提出将人类历史比做一个人的一生，认为现代人如果建立在古代人的成就之上就会生活于人类的古老时代。[①] 然而，早期最重要的编写一部世俗版的世界普遍史的尝试，与16世纪科学方法的建立有着密切的关联。这种以伽利略、培根与笛卡儿为代表人物的科学方法，为认知并因此征服大自然提供了可能性；而大自然本身则是受一整套一贯的、普遍的法则支配。人作为人不仅可以认知这些法则，而且可以积累知识，使下一代人不必重复上代人的辛劳和失败。因此，进步的现代概念发源于现代自然科学的成功，所以弗朗西斯·培根以指南针、印刷术及火药等发明为例，断言现代比古代优越。这是获得一种知识的累积和无止境的概念，这一概念由丰特奈尔在1688年用以下文字作过最为清晰的描述：

> 一个受过良好文明开化的思想，包括了过去所有世纪的思想，它有史以来一直在开发、在改善……我承认，具有这种思想的人永不会变质，他始终能做年轻时的工作，并越来越会从事人精力最旺盛时期的工作。直截了当地说，即人类

① 参见贝里：《进步的理念》，伦敦麦克米兰出版社1932年版，第33—47页。

永远不会退化，人类智慧的增长及开发永远没有终结。[①]

丰特奈尔所描绘的进步，主要限于科学知识领域，并没有在社会或政治进步方面形成一套相应的理论。社会进步现代概念的先驱是意大利新兴资产阶级政治家和历史学马基雅维利，他提议：政治应当从古典哲学的精神枷锁中解放出来，人应当战胜命运之女神。其他的进步理论则是由伏尔泰、法国百科全书学者和经济学家杜尔哥以及他的朋友——传记作家孔多塞等启蒙主义经典作家所提出的。孔多塞所著《人类思想的进步》记述了人类统一的世界普遍史的10个阶段。其中最后一个阶段（尚未到达）是以机会均等、理性、民主和普及教育为特征。[②] 孔多塞与丰特奈尔一样，都没有描绘出人的完美性，这意味着可能会存在人类当时还未知的第11个历史阶段。

然而，编写世界普遍史所进行的最严肃的工作是在德国唯心主义体系中实现的。这一观点是伟大的哲学家康德在1784年的一篇论文中提出的。该篇论文的标题为《来自一个世界主义者的世界普遍史观念》，它虽然只有16页，但为所有后来编写一部世界普遍史的努力奠定了基础框架。[③]

康德非常明白，"人间各种愚蠢的事情"从表面上是看不出任何特殊模式的，而且人类历史展现在人们眼前的只是不断的战争和残暴。尽管如此，他并不敢肯定在人类历史中是否存在一种有规则的运动，因为从混乱的个人观点中无法看出人类历史的长

① 尼兹比特：《社会变革与历史》，牛津大学出版社1969年版，第104页；参见贝里：《进步的理念》，伦敦麦克米兰出版社1932年版，第104—111页。

② 参见尼兹比特（1969年），第120—121页。

③ 参见《来自一个世界主义者的世界普遍史观念》，收在康德著《论历史》中，美国Bobbs-Merrill出版社1963年版，第11—13页。

期、缓慢的发展过程。这一点在人的理性发展过程中尤显特别真切。例如，没有一个人想到会发现数学的全部奥秘，但数学知识的积累却能使每一代人能够在上一代人的成就之上更上一个台阶。①

康德提出，历史应该存在一个尽头。也就是说，历史有一个蕴藏在人目前的潜意识中并且使整个历史具有意义的终极目标，这个终点就是实现人类自由。因为“一个根据外部法所获得的自由的社会是与不可抗力的权利（即一部充满正义的公民宪法）高度相关联的；也就是说，建立这样一个社会是大自然给人类提出的一个最大的难题”。制定一部正义的公民宪法以及这部宪法在全世界范围内的普及，因此成为我们判断历史进步的标准。它还为我们提供了另一个标准，使我们可以用它来完成一项浩瀚的工作——把人类进化中最基本的东西从构成历史素材的大量事实中抽象出来。因此，如果把所有社会和所有时代都考虑进去，一部世界普遍史所要回答的问题应当是：是否存在一个总的理由来说服全人类向共和制政府（即我们当今所理解的自由民主制度）进步？②

康德还用普通的词汇描述了可以推动人类进入以自由制度为代表的、理性水平更高的社会形态的“历史发展机制”。这个“机制”不是指理性，而是指理性的反面，即人的“以反社会的社会性”所创造的自私自利的对抗状态，它将引导人放弃所有人以所有人为敌的战争，携手迈进文明社会，然后推动艺术和科学的进步，使这些社会之间保持相互竞争。正是人的这种竞争性和

① 关于康德这篇论文的讨论，参见柯林伍德（第98—103页）及威廉·加尔斯通著：《康德与历史问题》，芝加哥大学出版社1975年版，第205—268页。

② 参见《来自一个世界主义者的世界普遍史观念》，收在康德著《论历史》中，美国Bobbs-Merrill出版社1963年版，第16页。

虚荣心以及统治的欲望才是社会创造的源泉，并保证实现“未来那种田园牧歌式”的生活。

康德的论文本身并不是一部世界普遍史。他的《理念》是他60岁时的力作，仅仅指出需要有一个新的开普勒和牛顿来解释人类历史发展的普遍法则。康德指出，编写这样一部历史的天才肯定同时具有哲学家的天赋，只有这样，他才能了解人类生活中最重要的东西。作为一个历史学家，他可以把有史以来所有人的历史归纳成一部统一的、有意义的历史。他会沿着希腊历史对罗马帝国兴衰的影响，再到罗马对后来毁灭罗马的野蛮民族的影响直到如今。如果我们在其中加上各个文明国家的本国历史，我们会发现，在我们的地球上，国家形态是沿着“一个有规律的方向进步”的。历史是对文明一个接一个的破坏，但每次破坏都继承了先前的遗产并因此为更高的生活水平奠定了基础。康德谦虚地说，编写这部历史的重任已经超出了他的能力，可是一旦成功，它会为人类指出一个光明的未来以推动世界统一的共和制政府的建立。①

康德编写一部世界普遍史的计划在哲学上是非常严肃的，并且是基于他对现实历史的把握，他的继承者黑格尔在康德死后才得以完成这项任务。黑格尔在盎格鲁—撒克逊世界中素来颇有争议，被他们指责为“普鲁士君主政府”的反动辩护士、20世纪专制主义的先驱以及被英国人视为是最令人讨厌的、最晦涩难懂的形而上学家。对黑格尔的这种偏见使人们认识不到他作为现代哲学的代表人物的重要性。无论我们是否怪罪于他，事实是我们这代人的意识都是建立在黑格尔的基础之上。

在黑格尔的思想体系中，康德编写一部世界普遍史的主张不

① 康德著：《理念》（1963年），第23—26页。

论在形式上还是在内容上都相当具体。[①] 黑格尔和康德一样，把他的设想说成是编写一部能“展示在发掘知识过程的精神（这里指人的集体意识）”的世界普遍史。黑格尔想解释蕴藏在历史中各种现实国家和文明的“善良”，它们为什么最后被推翻，以及这些国家与文明灭亡之后留下来的能为更高水平的发展铺平道路的启蒙基因。在康德眼中，人具有“反社会的社会性”。和康德一样，黑格尔也认为历史的进步并不是理性的稳定发展所推动的，而是通过人类冲突、革命甚至战争的各种情感（他著名的“理性的狡智”）的相互作用而发生的，历史沿着一个不断冲突的过程向前发展，其间思想体系和政治制度由于内部矛盾的作用发生碰撞而崩溃，继而被矛盾较少并因此形态更高的制度所取代，并再产生新的和不同的矛盾。这就是所谓的辩证法。欧洲的哲学家曾认真地研究过印度和中国等欧洲以外国家的“其他人民的民族史”。黑格尔就是其中最早的哲学家之一，他同时还把这些民族史融入他的整体思想之中。康德假定历史的社会有一个终点，即在地球上实现自由。他说“世界的历史不过是自由意识的进步”，世界普遍史的形成可以被理解为人人获得自由的过程。黑格尔将其归纳成一句名言，即：“东方国家发现只有一个人是自由的，希腊和罗马发现有一些人是自由的，而我们发现所有人都是自由的。”[②] 黑格尔认为，人类自由的载体是现代立宪制国家或我们称之为自由民主的国家，人类的世界普遍史只不过是自我意识的觉醒，即人逐渐走向完全理性并达到一种在自己管理自己的自由国家中知道如何表达理性本身。

黑格尔经常被指控为国家及其权威的崇拜者，并因此被指责

---

① 参见加尔斯通（1975年），第261页。

② 参见黑格尔（1956年），第19页。

为自由和民主的大敌。对这些指责的较大范围的研究似乎超出了本书的范围。[①] 为了举几个例子说明黑格尔其实支持君主制，我们只需借用黑格尔自己的话来指出，他是主张自由的哲学家，他认为历史的全部过程于所有政治和社会制度都实现自由之日而走到终点。与其说黑格尔是国家的拥护者，不如把他同时看做是公民社会的捍卫者，也就是说他是一个鼓吹私有制和政治活动不受国家控制的哲学家。毫无疑问，这就是马克思理解黑格尔的方法，也是马克思把黑格尔抨击为“资产阶级辩护大师”的原因。对于黑格尔的辩证法，过去曾有过许多曲解，最早从马克思的挚友恩格斯开始。恩格斯认为辩证法是一种可以从黑格尔思想体系中分离出来的一种方法。也有人认为对黑格尔来说辩证法是一种形而上学的工具，可以根据经验或逻辑的全部法则来解释整个人类历史，而不需要任何实证数据和对历史事实的了解。对辩证法的这种认识是站不住脚的。只要认真阅读黑格尔的历史著作，我们就会发现历史的偶然事件和意外在整个历史中具有重大意义。[②] 黑格尔的辩证法与柏拉图学说先驱苏格拉底的辩证法非常

---

① 关于对黑格尔是专制主义者这一传统观点的修正，参见阿维内里：《黑格尔的现代国家理论》（剑桥大学出版社 1972 年版）及斯蒂文·施密斯：“黑格尔正义哲学中的正义”，《美国政治学杂志》第一期（1989 年），第 3—18 页。黑格尔其他支持君主制概念是如何被误解的，请参见《公理的哲学》，第 275—286 页。他非常接近最早的现代国家的概念，并且与现存的当代立宪制君主国家相似。黑格尔的君主制概念根本不是为当时的波斯君主制唱赞歌而应是被视为对现实制度的隐晦的批评。黑格尔确实反对直接选举并将社会按阶层组织起来，但是这种思想并不来源于他对人民主权原则的反对，黑格尔的集体主义可以被理解为与托克维尔的社交艺术相似，在一个大的现代国家中，政治参与必须通过一系列更小的组织和集团才能更有效并且更有意义。每个阶层中的成员资格不是根据出身而是根据财产状况来决定，而且这种成员资格是对所有人开放的。

② 黑格尔强调他的思想体系具有非确定性的一面，参见特里·宾卡德：《黑格尔辩证法：可能性的解释》，美国殿堂大学出版社 1988 年版。

相似，后者的辩证法是两个人之间的辩论，辩论的内容涉及到善良的本质或正义的含义这两个重要主题。这场辩论的胜负是根据矛盾原则来裁判的，即自我矛盾较少的一方获胜。或者如果在讨论过程中，双方都发现有自我矛盾，就会出现独立于原来两个矛盾的第三种意见。但是，这个第三种意见本身包含着新的不可预见的矛盾，从而引发另一场辩论。黑格尔认为辩证法不仅出现在哲学辩证的层面上，也会产生于两个社会之间或者就像当代社会科学家所说“存在于各种社会经济制度之间”。我们可以把历史描绘成各种社会之间的一场辩论，其中内部矛盾深刻的社会走向灭亡，被能够解决这些矛盾的其他社会形态所取代。于是黑格尔认为，罗马帝国之所以最后灭亡，其原因是它给予所有人以法律的人人平等，但却没有认可人的权利和人的内在尊严，只有犹太教和基督教所共有的哲学学派才在人的精神自由基础上建立起普遍的平等。[①] 但是，基督教世界本身也面临其他的矛盾，典型的实例是中世纪的城市，这种城市保护构成资本主义经济秩序基因的商人。后来他们的经济效率优势可能使道德限制经济效率的不合理性暴露出来，因此他们拆除了哺育他们的城市。

黑格尔与早期世界普遍史编写者（如丰特奈尔或孔多塞）之间实质性的区别，在于他的自然、自由、历史、真理和理性等概念具有更深刻的哲学基础。尽管黑格尔可能不是研究历史的第一位哲学家，但他却是第一位历史相对论的哲学家——相信真理是有基本历史相对性的哲学家。[②] 黑格尔一直认为：所有人的意识都受到人所处的环境中特定的社会和文化条件（也就是我们所说

---

① 参见黑格尔（1956年），第318—323页。

② 这里，“历史相对论”应区别于卡尔·波普尔在《历史主义贫困论》及其他著作中所使用的历史相对论一词。

的因时因地）的制约。过去的思想，不论是普通人还是伟大的哲学家和科学家，都不是绝对的，或客观的、真实的，只是相对于这个人所生活的历史或文化范畴而真实。因此，人类历史不能仅仅被认为是不同文明或不同物质水平之间的延续，更重要的是它应当被看做是不同意识形态之间的延续。意识（指人对正确与错误、他们所满意的活动、他们对上帝的信奉甚至他们观察世界的方式这些根本问题的思考方法）随着时间的推移发生了根本的变化，由于这些观点相互矛盾，从而使绝大多数人是错的，或者被历史发展证明为是错误的意识形态。黑格尔认为，世界上最大的宗教本身不是真实的，但它却是一种意识形态，是从相信他的人特定的历史需要中产生的。特别是基督教，它是一种奴隶制下产生的意识形态，而且它的人人平等的主张符合奴隶争取解放的利益。

黑格尔历史相对论的极端性如今很难理解，原因在于它已经融入了我们自己的认知范围。我们假定有一种历史的透视力，并且对那些已经过时的思维方法怀有一种普遍的偏见。在当代女权主义思想中就蕴含着历史相对论，他们把母亲或祖母对家庭的贡献看成是来自一种前人离奇的遗传。由于祖先自愿接受了一种男性统治文化，因此这种情况在“她那个时代”是一种公理，甚至会给她们带来幸福。于是不能把它看做，而且它也不能构成是一种“假意识”。历史相对论也隐含在黑人的态度中，黑人认为白人完全不了解什么叫黑人，因为尽管黑人和白人的意识不一定被历史时代所分隔，但却被每个人种的彼此所生长的文化和实践、环境所隔离，而且彼此沟通的手段又极其有限。

黑格尔的历史相对论有其激进之处，这一点在他对人的概念中表现得尤为明显，除了卢梭这个重大的例外，黑格尔之前几乎所有的哲学家都相信有一种称之为“人性”的东西，也就是一些

作为人所具有的几乎可以说是不变的性格，如情感、欲望、能力、品德等等。[1] 虽然每个人都不相同，但人不论他是中国农民还是现代欧洲的工会会员，其本性是不会随着时间而发生变化的。这一哲学命题在"江山易改、秉性难移"这一老生常谈中，最经常地指贪婪、淫欲或残忍这类恶劣的本性。与之相反，黑格尔不否认人有一种来自生理需要的自然欲望，如食物或睡眠，但他认为，人的许多最基本的特性并不是固有的，因此可以任意地创造自己的本性。[2]

所以黑格尔认为，人欲望的本质并非是一成不变的，也会因历史时期和文化不同而发生变化。例如当代美国人、法国人和日本人会花更多的精力去追求某个东西（如某一种型号的汽车、运动鞋或新款式的服装）或者身份（豪华的住宅、环境或学校、职业）。而所有这些欲望所追求对象在过去都不存在，因此也没有人去追求。而且，如今仍然贫困的第三世界国家，其人民大部分时间都用于寻找像安全或食物这一类更基本的需要，也不可能对它们产生欲望。消费至上主义以及迎合其需要的市场营销学，就是因为由人自己创造的欲望以及将来可能取而代之的其他欲望而产生的。我们如今的欲望受到我们所处社会环境的限制，而社会环境又是我们全部历史发展的产物。欲望的特定目标只是一个随时间发生变化的人性的一个方面，而且欲望相对于其他人的性格的重要性也会有所改变。黑格尔的世界普遍史因此不仅向我们揭

---

① 卢梭在其《论人类不平等的起源和基础》中提出一种人的历史特征，即人的欲望因时代不同会产生根本变化的特征。

② 这意味着人不完全是受物理定律的制约。相反，许多现代社会科学都建立在对人的研究可以借鉴对自然的研究这个假定条件上，因为人的本质与自然的本质没有什么不同。也许这一假定条件就是社会科学为什么无法证明自己是一门被广泛接受的科学的原因。

示了知识和社会制度的进步，还向我们展示了人性本身的不断变化，因为只有人性才不固定。

黑格尔与丰特奈尔和他身后其他更激进的历史学家的区别在于，他不相信历史进步会无休止地延续下去，而是随着现实世界中自由社会的建立走到一个终点。这意味着历史的终结，而不意味着从人类生、死和社会活动中产生的各种事件也会终结，或对历史的真实记载可以封笔了。但是，黑格尔把历史定义为人走向更高的理性和自由的进步过程，而且这种过程在绝对自我意识实现方面有一个逻辑的终点，他认为这种自我意识物化在他自己的哲学体系中，就像人的自由物化在法国大革命后的欧洲以及美国革命后的北美洲所出现的现代自由国家中一样。当黑格尔宣告历史在 1806 年的普法耶拿之战后就结束时，他显然不主张自由国家在全世界取得胜利，这种胜利甚至在当时他所居住的德国乡下也不是确定的。他所要表达的是，自由和平等这两个现代自由国家必须遵循的原则已经被发现并在最发达的国家得以实行，而且没有其他原则或社会形态及政治组织比自由社会或组织更优越。换言之，自由社会不存在早期社会组织形式中特有的矛盾，并因此把历史的辩证法画上一个句号。

从黑格尔构思出这一体系之时起，人们并没有重视他关于历史以现代自由国家为终结的观点。紧接着，黑格尔受到另一位 19 世纪世界普遍史编写者卡尔·马克思的抨击。其实，我们并未意识到黑格尔教给我们多么广博的知识，因为他的遗产大多是通过马克思传给我们的。马克思把黑格尔思想体系的很大一部分用于他自己的目的。马克思从黑格尔那里借用了一个所谓人类行为历史性的观点，即人类社会随着时代发展从原始社会发展到更复杂、更高级的社会结构的观点。马克思也同意历史进程从根本上是辩证的，也就是过去的政治和社会组织形式包含着内部矛盾并

随着时间的推移不断显现出来，最后导致社会形态的崩溃并被另一个更高级的社会形态所取代；马克思还赞成黑格尔对历史有终结可能性的看法，他曾预见出一种没有矛盾的最终社会形态——共产主义社会，共产主义的实现将结束历史进程。

历史终结后，会出现一种什么样的社会，这是马克思和黑格尔之间最关键的不同之处。马克思认为，自由国家不能解决一个根本的矛盾即阶级冲突，也就是资产阶级与无产阶级之间的斗争。马克思利用黑格尔的历史相对论来反对黑格尔，认为自由国家不代表所有人都享有自由，而只是某个阶级（资产阶级）赢得了自由。黑格尔认为分离问题（人与自己分离并因此无法决定自己的命运）在历史终结时已经通过在自由国家对自由的哲学予以认可而得到适当的解决。可是，马克思则认为在自由世界中人仍与自由相分离，因为人所创造出的资本不知不觉地变成了人的主人并支配、控制着人。[①] 自由国家的官僚机构被黑格尔称为普遍阶级，因为它代表整个人民的利益；而对于马克思来说，他只代表公民社会中占统治地位的资本家的利益。黑格尔这位哲学家没有实现绝对的自我意识，但他本人却是他那个时代的产物，即资产阶级的辩护士。马克思的历史终结只能在真正的普遍阶级（无产阶级）取得胜利、然后实现全球共产主义乌托邦并永远结束阶级斗争后我们才能看到。[②]

马克思主义对黑格尔的自由社会的批判我们已经非常熟悉，在此无需赘述。但马克思主义作为现实社会基础的历史性受挫——《共产党宣言》发表 140 年后——提出了一个问题：黑格

---

① 对马克思的这一观点，由于乔治·卢卡奇的《历史及阶级意识》一书的出版而盛行。

② 参见什罗姆及阿维内里：《卡尔·马克思的社会和政治思想》，剑桥大学出版社 1971 年版。

尔的世界普遍史究竟是不是比马克思的预言更准确？自 30 年代起，法国籍俄罗斯哲学家亚历山大·柯耶夫在巴黎的高级研究学校开展了一系列专题研究，使这种可能性到本世纪中叶得到进一步证实。如果马克思是 19 世纪黑格尔最伟大的诠释者，则柯耶夫肯定是 20 世纪他的诠释者。和马克思一样，柯耶夫并不局限于解说黑格尔的思想，而是创造性地借鉴用于构建他对现代性的领悟。雷蒙·阿龙用以下语言让我们窥见出柯耶夫的光彩和他的独到：

> （柯耶夫）使倾向于怀疑或批判的超级知识分子的听众着迷。为什么？这是他的才能，他的辩证的知识造诣所致……（他的演讲艺术）与他的主题和人格融为一体。主题既有世界历史也有（黑格尔的）现象学。后一个内容阐明前面的内容。他赋予每件事物以意义。甚至那些怀疑历史的天意的人，那些怀疑艺术的技巧的人，都抵抗不过这位哲学魔术师的诱惑。当时，他对时代和历史事件的透彻理解就足以证明这点。[①]

在柯耶夫演讲中，有一个语出惊人的观点。他认为，黑格尔断言世界历史的进程经过无数的曲折，实际上已经在 1806 年结束了，这个看法基本是正确的。我们很难在柯耶夫的著作中透过连篇影射的讽刺看出他真实的意图，但在那些看似不着边际的结论背后，透显出一种思想，即法国革命带来的自由和平等的原则（表现为柯耶夫称之为“人人相同、人人平等的国家”）代表着人

① 雷蒙·阿龙：《回忆录》，纽约 Holmes & Meier 出版社 1990 年版，第 65—66 页。

类意识形态的改变已经达到一个不可能再进步的终点。柯耶夫当然知道1806年以后发生过无数次流血的战争和革命，但他认为这只是“地区之间的整合”。换句话说，共产主义不是比自由民主制度更高级的社会形态，它与自由民主同属一个历史阶段，都是在全世界实现自由和平等这个过程中的一个历史阶段。虽然布尔什维克和中国革命在当时看上去像一个具有划时代意义的事件，但这两次革命惟一留给我们的，也许是把已经确立的自由和平等的原理传播给落后和被压迫的人民，或强迫那些已经实现自由平等的发达国家实施更完整的自由平等。

我们可以透过下面这段文字看到柯耶夫的风采和独特：

> 观察自己周围发生的事情，思考一下耶拿战争之后世界发生的变化，我理解到，黑格尔把这场战争视为所谓历史的终结是正确的。在这场战争中并且通过这场战争，人类的先锋实际上已经达到了终点和目标，就是人类历史发展的终点。从那以后，所有发生的事情不过是罗伯斯庇尔—拿破仑在法国付诸实践的世界革命的延伸。从真正的历史观点看，这两次世界大战和因此而发生的大大小小的革命，只有一个作用，即把周边地区的文化提升到最先进的（不论是真实的还是虚拟的）欧洲的历史水平。如果俄罗斯建立苏维埃政权和中国实行共产主义制度具有超越或不同于德意志帝国实行的民主（以希特勒的方式）或多哥获得独立或者巴布亚实行自治，那仅仅是因为罗伯斯庇尔—拿破仑革命在中国和苏联的实践迫使拿破仑后的欧洲加快了消除许多那些复辟到革命前的多少具有时代性错误后果的步伐。[1]

[1] 柯耶夫（1947年），第436页。

柯耶夫认为，法国革命的原则的最充分体现，是战后的西欧这些资本主义民主国家已经达到高度的物质极大丰富和政治稳定。[1] 因为这些国家是不存在根本矛盾的社会，人们自我满足，自食其力，他们无需再为伟大的政治目标而斗争，而可以专心致力于经济活动。柯耶夫的后半生放弃了教学工作，去当欧共体的一位官员。他认为，历史的终结不仅意味着大规模政治斗争和冲突的结束，还意味着哲学的完结。欧共体因此是历史终结的最适合的政体实现形式。

黑格尔和马克思的著作中提出的世界普遍史，虽然后来被其他人得以继续但并没有给人留下深刻的印象。19世纪下半叶出现的一系列关于社会发展的乐观主义理论家，如奥古斯特·孔德、实证主义者和社会达尔文主义者赫伯特·斯潘塞。斯潘塞把社会发展看成是受相似于适者生存法则支配的更庞大的生物进化。

20世纪还有一些人对世界普遍史进行了研究，包括奥斯瓦尔德·施本格勒的《西方的没落》和阿诺德·汤因比的《历史研究》。他们这些研究虽然具有一种更悲观的观点，但还是受到前人著作的影响。施本格勒和汤因比都把历史分为不同人民的历史（前者称之为历史，后者称之为社会）。并认为每个历史都受到某个统一的增长和衰变的法则所支配。于是他们打破了从基督教历

---

① 把柯耶夫本人看成自由主义者也存在一些问题，因为他经常对斯大林表示极度崇拜，并认定在美国、苏联和50年代的中国之间没有根本的区别："如果美国人让富有的中国和苏联露面，是因为苏联人和中国人只是更穷但很快能富起来的人。"尽管如此，也正是这个柯耶夫同时也是欧洲共同体和资产阶级法国的忠实奴仆。他认为"美国已经达到了马列主义的共产主义的最终阶段，因为他实际地看到无恶不作阶级社会的所有成员可以从现在起按需所取，劳动已成为一种发自内心的欲望。"战后的美国和欧洲确实比斯大林的苏联更成功地实现了普遍认可，因此使人们更乐意接受自由主义的柯耶夫而非斯大林主义的柯耶夫。"见柯耶夫（1947年），第436页。

史学家开始并在黑格尔和马克思时期得到发展的一种不断发展的人类历史的总体系。施本格勒和汤因比在某种意义上都回归到以希腊和罗马历史为代表、以各民族为单元的循环历史论上。尽管这两部著作在当时很流行，但它们都免不了带有一种相似于器官缺陷的错误，把文化和社会与生物组织相比较非常令人质疑。人们对施本格勒比较熟悉，因为他持悲观态度，并且似乎对亨利·基辛格等政治家有一定的影响。但这两位经典作家都没有达到其德国前辈那样的严肃程度。

最后一部有意义的世界普遍史准备在20世纪完成，但它不是一个个人创作物，而将是一群社会学家（特别是美国的）集体智慧的结晶。它的内容以二战以来为主，总标题是“现代化理论”。[①] 马克思在《资本论》英文版序言中写道：“工业比较发达的国家只能向不发达国家展示它自己未来的景象。”这自觉或不自觉地成为现代化理论的最初提法。现代化理论受到马克思以及社会学家韦伯和涂尔干的深刻影响，断言工业发展会遵循一种经济发展模式，届时会产生出某种跨不同国家和不同文化的统一的社会和政治结构。[②] 通过对英国或美国等首批工业化并现代化国家的研究，人们会揭示一种所有国家都可能会遵循的普遍的模

① 没有一本著作能独立对现代化理论做出权威的定义，其原义多年来已经有许多变化，现代化理论除在丹尼尔·勒纳所著《传统社会的终结》（美国自由出版社1958年版）中提到外，在帕森斯的许多著作中得到进一步阐述，特别是《社会行动的结构》(纽约 McGraw-Hill 出版社 1973 年版)，与爱德华·西尔斯合著的《朝着一个一般行动理论发展》（哈佛大学出版社 1951 年版），以及《社会制度》（自由出版社 1951 年版）。帕森斯在其“社会中的进化普遍性”（《美国社会学杂志》第29期1964年6月，第339—357页）一文中对自己的观点作了简明的阐述。这个理论体系由九卷组成，由美国社会科学研究理事会在1963年和1975年组织编写。第一卷是派伊的《沟通与政治发展》(普林斯顿大学出版社 1963 年版)，最后一卷是雷蒙·格鲁斯的《欧洲及美国政治发展的危机》（普林斯顿大学出版社 1978 年版）。

② 《资本论》第一卷，纽约国际出版商出版社 1967 年版，第8页。

式。[①] 虽然韦伯对日益增长的人类历史“进步”的理论主义表现失望和对世俗主义持悲观态度，但战后现代化理论在其思想中加入了一个决定性的乐观主义，并且可以说是典型的美国式乐观主义。虽然现代化理论之间在历史演变如何直线发展以及是否存在着现代化的替代道路等问题上存在分歧，但没有人怀疑历史是有方向性的，也没有人怀疑工业发达国家的自由民主制度就是它的终点。在19世纪50年代，这些理论者以极大的热情，利用他们的新社会科学致力于帮助第三世界新兴独立的国家发展经济和政治。[②]

现代化理论可能会遭到民族中心主义者的谴责，也就是说有人会提出：西欧和北美的发展经验高于现实世界的一般水平，选择它作为标准就忽视了它自身的文化局限。[③]有一种批评指出：“西方政治和文化占主导地位的结果是纵容民族中心主义的观点，即只有西方政治发展才代表有意义的模式。”[④] 这个批评比单纯地指出除英国和美国这样的国家所走的道路外还有许多条道路可通向现代化要深刻得多。它对现代化本身提出了质疑，特别是它怀疑是否所有国家都真正想采用西方的自由民主原则，各国之间是不是没有价值相等的文化起点和终点。[⑤]

---

① 例如，勒纳（1958年），第46页。

② 虽然经济发展这个概念相当直观，但“政治发展”的概念则不容易从概念上来理解。它的内涵是政治组织历史形式的等级，对于绝大多数美国社会科学家而言，自由民主是最高等级。

③ 因此，美国政治学大学生所使用的一份标准的问卷中写道：“政治发展”的文献还是充满了民主多元化稳定方向及其对变化的强调……

④ 马克·凯塞尔曼：“秩序不是运动？政治发展作为意识形态的文献”，《世界政治》杂志第1期1973年10月，第139—154页。另参见霍华德·怀亚达：“社会科学的种族中心主义：对研究和政策的影响”，《政治周刊》杂志第2期1981年4月，第163—197页。

⑤ 类似这样的批评还包括约埃尔·米格达尔。

对民族中心主义的批评敲响了现代化理论的丧钟，因为提出这一理论的社会科学家也和他们的批评者一样都依赖于相对主义的假定条件，他们相信因此丧失了能够捍卫自由民主价值的科学和实证依据，并且只能强调他们无意自己也成为民族中心主义者。我们完全可以说，20 世纪产生了严重的历史悲观主义，使绝大多数世界普遍史失去信誉。使用马克思历史的概念来解释苏联和其他共产党国家出现的恐怖，会使历史这个词汇在许多人眼中带有一种特别不祥的回忆。历史具有方向性，具有意义，是进步的或者甚至是可以理解的，这个概念与当今的思想主流完全格格不人。像黑格尔那样谈论世界历史，甚至会遭到那些自以为把握了世界错综复杂的现实及其悲剧的知识分子的讥笑。因此，只有本世纪具有一定知名度的世界普遍史编写者（如施本格勒和汤因比）才能描绘西方价值和制度的衰落，这在情理之中。

然而，虽然我们的悲观是可以理解的，但本世纪下半叶出现的一系列事件都与之相矛盾。我们不能不问道，我们的悲观是否正在成为一种姿态？是不是成为一种像 19 世纪乐观主义那样的轻浮？一个天真的乐观主义者，他对未来的憧憬会给人一种大智若愚的感觉；而悲观主义，尽管事实证明是错误的，却有一种深邃的气质。因此持悲观态度比较保险。但是，民主力量出现在世界某个从未料想到会出现的地方时，专制主义政府的不稳定性以及理论上缺少对自由民主力量的可替代物，这两种现象迫使我们再次提出康德的老问题，是否有一种比康德时代更世界主义式的所谓的人类世界普遍史呢？

第六章 欲望的机制

让我们回到起点，在不受早期历史理论的权威影响情况下来看一看这个问题，历史有方向性吗？是否有理由认为世界历史将会朝着自由民主的方向发展呢？

让我们先只考虑历史的方向性问题，把这种方向性是否意味着人的道德或快乐上的进步这个问题先暂时搁置一旁。所有或者绝大多数社会都朝某个统一的方向发展吗？或者它们的历史是沿着一条循环的道路还是一条毫无规则的道路发展呢？① 如果是后一种情况，那么人类可能只会不断重复过去的社会和政治制度：奴隶制会再度出现，欧洲人还会给自己加冕王子和国王的皇冠，美国的妇女又会失去投票权。相反，如果历史具有方向性，任何一种社会组织形式一旦被取代就绝不会再复辟（尽管在不同的发展阶段、不同社会会自然地重复某个相似的发展模式）。

然而，如果历史永远不会重蹈覆辙，肯定会有一种不变的、统一的机制或一系列历史的第一原因来引导历史朝着一个惟一的方向发展，并把早期的记忆一直保存到现在。不论是历史的周期

---

① 某些当代人也赞同历史是循环的观点，参见克里斯托尔对我的原作“历史的终结？”的回应，《国家利益》第16期（1989年夏季号），第26—28页。

性还是随意性的观点，都不排除社会变革的可能性并且社会发展具有一定的规律性，但它们并不意味着历史的原因只有一个起源，还应当包括一种历史断代的过程，也就是一个能使人们彻底忘记过去所取得的成就的过程。因为如果不存在完全忘记历史的可能性，则每一个成功的循环，即使非常短，也会积累以前所有各个循环的经验。

作为理解造成历史具有方向性的“历史机制”的第一步，让我们先向丰特奈尔和培根讨教，并假定这些知识，尤其是关于我们能通过科学获得的自然累积的知识，是历史方向性的关键。因为倘若我们仔细观察所有人类社会行为，惟一被明确公认为累积的并且有方向性的历史就是现代自然科学的发展史；而像绘画、诗歌、音乐或建筑这类活动则还不完全予以肯定。例如，我们不能因为劳申伯格生活在20世纪，就可以断言他的绘画艺术比米开朗基罗更杰出，也不能按照同一逻辑认定勋伯格是一位比巴赫更有成就的音乐家。莎士比亚和帕台农神庙代表一种完美，但不代表进步。另一方面，自然科学是一种自我积累，某些连伟大的牛顿都没有认识的关于自然界的“奥秘”，现在任何一个物理系的大学生仅仅因为他们比牛顿后出生就可以完全知晓。科学对自然的认识，既不是循环的，也不是没有规律的，人类不会周期性地回到同一个愚昧状态，现代自然科学的成果也不会受到人类反复无常的左右。人类可以自由地选择研究某个领域而不是其他领域的科学，可以公开地按照自己的好恶来应用研究结果，而无论是独裁者还是议会都无力抗拒自然法则，尽管他们非常希望能这样做。[①]

① 自然科学的积累性和进步性曾受到托马斯·库恩的质疑，他认为科学发展具有不连贯性和突发性。他用最激进的观点否认人类可以科学地认识自然，因为科学家理解自然的所有范式最终都是错误的．相对论的理论并不是牛顿机械定律的新发展，而是从根本上否定整个牛顿机械定律。参见托马斯·库恩：《科学革命的结构》第二版，芝加哥大学出版社1970年版，第95—110、139—143、170—173页。

科学知识经过很长时间的积累并且对人类社会基本特征的形成产生了一种连贯的作用，尽管这些作用常常无法察觉。掌握铸造和农业技术的社会与只会使用石器或狩猎、采集的社会二者不可同日而语。然而，随着现代自然科学知识的出现，即自从笛卡儿、培根和斯宾诺莎等人在16—17世纪发现科学方法开始，科学知识与历史发展的关系就发生了一个质的变化。通过自然来驾驭自然的科学并不是所有社会的一般特征，而只是某些欧洲人在历史的某一点上的发明创造。但科学方法一旦被发现便会被理性的人普遍掌握，并有可能传播给其他所有人，无论他们是否具有相同的文化和相同的种族。科学方法的发现从根本上把历史划成有先后次序的并且不循环的各个阶段，自然科学一旦被发现，它的进步和不断被发展为解释后来历史发展的许多方面提供了一个有方向性的"历史机制"。

自然科学使历史发展既有方向性也具普遍性。它所使用的第一种手段是军备竞赛。科学的普及为人类的世界性统一奠定了基础，但起初的原因则主要是国际体系中的战争和冲突。现代自然科学赋予那些能够发展、制造并部署有效的军事技术的国家决定性的军事优势，并且随着技术进步速度的加快，其相对军事优势也不断扩大。[①] 祖鲁族人无论多么勇敢，他们的长矛总不敌英国人的长枪；掌握科学是欧洲人为什么能在18世纪和19世纪征服绝大多数第三世界国家的根本原因。如今，也是从欧洲传播出来的科学使第三世界部分国家在20世纪重新获得独立。

战争的可能性是社会理性化和在不同文化之间建立统一的社

① 有一些技术上不先进的国家打败技术先进国家的例子，如越南打败美国或者阿富汗打败苏联，但是这些强国失败的原因是双方在政治上的极大差异，这两个例子中都不涉及技术能提高军事能力问题。

会结构的伟大力量。任何希望其政治自主的国家都被迫采用其敌人和竞争对手的技术。更有甚者，军事强国的威胁还会要求它对其社会制度进行结构改造，尽可能适应技术的生产和开发。例如，国家一定要具有相应规模，这样才能与邻国抗衡，于是国家必须统一；国家必须能在国家范围内调动资源，于是需要建立一个具有税收和立法权力的强有力的中央集权，就需要打破各种可能会影响国家统一的地方的、宗教的以及血亲的障碍；国家必须提高教育水平，以造就一批能够掌握技术的精英；国家必须与外国保持接触，了解它们的发展情况；要借鉴拿破仑战争时期的全民皆兵的制度，国家至少必须关心社会弱势群体和穷人，以便能够在必要时实行战争总动员。所有这些发展都可能因为其他原因（例如经济原因）而产生，但战争以一种非常敏锐的方法体现出社会现代化的必要性，而且也是最能检验现代化成功与否的标准。

历史上有许多所谓国防现代化的实例。许多国家都不得不由于军事威胁而进行国防现代化。[①] 16 世纪和 17 世纪，强大的极权君主制国家如路易十三时代的法国或者菲利普二世时代的西班牙，都想尽可能统一权力，以保证有与邻国作战所需的支出。在 17 世纪，这些君主制国家在 100 年中，只有 3 年没有打仗，军费开支的沉重经济负担成为中央政府打破封建权力和地方机构并建立我们视为现代的国家结构的主要动因；[②] 而国王制专制主义的兴起又反过来通过减少贵族特权对法国社会起到了一种平等化的效应，同时为在法国大革命中发挥重要作用的新的社会集团的出现铺平了道路。

---

① 参见亨廷顿：《变革社会中的政治秩序》，耶鲁大学出版社 1968 年版，第 154—156 页。

② 同上书，第 122—123 页。

奥托曼帝国和日本也经历过相似的进程。1798年，拿破仑率法军入侵埃及时，埃及社会深受震撼，导致埃及军队在其奥托曼高级将领默哈默德·阿里领导下进行重大改革。这支新军队经过欧洲人的训练，成功地挑战了中东地区绝大部分国家的奥托曼统治者，并且促使奥托曼苏丹马哈茂德二世模仿过去两个世纪欧洲各王朝进行彻底的改革，在1826年杀光了他的禁卫军，开办一批世俗学校，打破了旧式的封建秩序，并且极大地增强了奥托曼中央的权力。同样，海军准将贝利的坚船利炮对于促使日本大名们认识到他们除了开放门户接受外国竞争外别无选择起到决定性作用（但这并不是一帆风顺的，后来到18世纪50年代，重炮专家商岛秋帆因主张引进西方军事技术而入狱）。在富国强兵的口号指引下，日本的新一代领导废除了旧的“庙宇寺院学校”，建立了由国家管理的义务教学制度，招募了一大批农民军来取代武士，并且建立了国家税收、银行和货币制度。发生在明治维新时期的日本社会的全面改革以及日本国家的重新集权都是因为日本急于吸收西方技术，否则就会像中国一样沦为欧洲殖民主义的附庸。[1]

在其他的实例中，打败仗也是社会改革的重要动因。普鲁士王国的斯特恩、沙恩霍斯特和格奈泽瑙推进改革，其原因就是他们认识到拿破仑能够在耶拿如此轻易地打败他们国家，主要是由于普鲁士国家已落后，社会犹如一盘散沙。于是，军事改革，如引进全民皆兵制度，与引进《拿破仑法典》的政治改革同步进行，黑格尔称这一事件为现代化来到日耳曼。[2] 俄罗斯的情况是，它的现代化和改革进程在过去350年间主要是靠其军事野心

---

① 关于土耳其和日本现代化进程的比较，参见罗伯特·沃德及罗斯托：《日本和土耳其的政治发展》，普林斯顿大学出版社1964年版。

② 关于普鲁士的改革，参见克雷格：《1640—1945年普鲁士军队的政治》，牛津大学出版社1955年版，第35—53页。

和军事上的失败推动的。[1] 军事现代化是彼得大帝把俄罗斯改造成一个现代欧洲君主王朝的基础，圣彼得堡的城市最初就是被设计为涅瓦河上游的一座军事基地。俄罗斯在德意志战争中的失败直接导致亚历山大二世的改革，包括废除奴隶制，而它在俄日战争中的失败则促发了斯托雷平的自由主义改革并使俄罗斯进入经济增长时期（1905—1914 年）。[2]

也许国防现代化最近的实例当数戈尔巴乔夫所推行改革的最初阶段。戈尔巴乔夫和苏联高级官员的讲话都清楚地表明，他们着手对苏联经济进行彻底改革的初衷之一主要是他们意识到，如果苏联不改革，在进入 21 世纪后，就会很难保持其经济和军事上的竞争力。特别是里根总统的战略防御计划提出了一个严峻的挑战，因为它将使苏联整整一代核武器全部被淘汰，并把超级大国之争带入一个苏联处于严重劣势的微电子或其他全新技术的领域。苏联领导人，包括军界许多人懂得：勃列日涅夫留下来的腐败的经济体系肯定无法应对一个战略防御系统主导的世界，他们愿意接受短痛以避免长痛。[3] 于是，国家之间持续不断的战争和军备竞赛，反而使各国更加团结，即使战争会把国家夷为平地，它们也会接受现代技术文明和支持现代技术的社会结构。现代自然科学不以人的意志为转移地向我们走来，绝大多数国家只要想

---

① 参见亚历山大·格尔森克：《历史发展中的经济落后》，哈佛大学出版社 1962 年版，第 17 页。当然，这种中央集权或改革是一把双刃剑：它虽然可以摧垮传统的、封建的制度，但它也带来新的“现代”的官僚专制。格尔森克在列举彼得大帝的例子时指出，现代化导致对农民更多的压榨。

② 还有许多其他军事驱动的现代化实例，如中国的“百日维新”就是在中国 1895 年被日本打败后发起的。19 世纪 20 年代伊朗国王礼萨的改革也是在 1917—1918 年被苏联和英国入侵后才开始的。

③ 苏联高级军官从来没有把彻底的经济改革和民主化作为解决军队现代化问题的出路，保持军事优势的必要性在戈尔巴乔夫本人的思想中最突出地表现在 1985—1986 年到 1990 年初期，改革进程本身极大地削弱了苏联经济，也使其军事优势丧失。

维持民族主权就别无选择地接受现代化中的技术理性主义。在此，我们看到康德关于历史变化是人类反社会的社会性的必然结果的论断如此千真万确，人之所以生活在社会之中，其目的首先不是为了合作，而是为了冲突。只有这样，社会的潜能才能得到充分的开发。

如果我们在一个与世隔绝或者没有人愿意涉足的地区，也许在某个时间段内，我们并不需要技术理性化，如果这样，有些国家就会很幸运。例如，伊斯兰教“科学”不可能生产 F—4 战斗轰炸机和酋长用的坦克来保护霍梅尼的伊朗免遭伊拉克这样有侵略野心的邻国的入侵，但伊朗可以用其石油资源换来收入购买这些武器。仅因此，伊朗就能够攻击制造这些武器的西方的理性主义，统治伊朗的毛拉们只要看着从地面喷出的值钱的资源就能陶醉于某些像伊斯兰世界革命那种宏伟的计划中，而其他国家就不那么幸运了，他们不能仿效伊朗。[①]

第二种方法我们可以称之为经济发展，现代自然科学通过不断征服自然以满足人的欲望使历史发展具有方向性。我们可以看到，工业化不只是在生产过程中密集地应用技术和发明新的机器，它也把人类理性运用于社会组织问题和创造合理的劳动分工。在发明新机器和组织生产过程这两方面同时发挥人的理性，这远远超出了早期科学方法倡导者的预料。西欧的人均收入从 18 世纪中叶至今已增长超过十倍，而当时就已经超过当今第三世界国家的水平了。[②] 经济增长为所有社会带来了某种统一的社

① 这些观点是奈保尔在其《信奉者之间》中提出的。

② 参见罗森伯格及伯德泽尔：“科学、技术及西方奇迹”，《科学美国人》第 263 卷第 5 期（1990 年 11 月），第 42—54 页。关于 18 世纪的人均收入，参见兰德斯：《获得自由的普罗米修斯：西欧从 1750 年至今的技术进步与工业发展》，纽约剑桥大学出版社 1969 年版，第 13 页。

会变革，无论它们过去的社会结构如何。

现代自然科学通过建立一个生产可能性不断发展的境界来调整经济发展的方向。[①] 这种技术境界的发展方向与不断合理的劳动组织的发展紧密地交织在一起。[②] 例如通讯和运输技术的改进——道路的建设、轮船和港口建设的发展、铁路的发明等等——扩大了市场规模，从而促进了通过劳动组织合理化实现规模经济。当一个工厂只向几个当地的村庄销售产品时，专业劳动几乎无利可图；而当它向全国甚至向更广阔的国际市场销售产品时则会变得一本万利。[③] 由此带来的生产力的提高扩大了国内市场并引起对劳动进一步分工的需求。

不断合理的劳动组织带动社会结构大规模变革。工业社会首先必须是城市化。因为只有城市才能充分提供现代工业所需的熟练工人，还因为城市拥有支持大型高度专业化企业的基础设施和服务。南非的种族隔离制度最终崩溃，正是因为这种制度建立在黑人产业工人只能永久地居住在农村这种错误政策上。劳动市场如果要有效运作，劳动力就必须流动：工人不能永久地被拴在一

① 技术和自然法则为发展过程提供了一种规律性和连贯性，但它们不能用任何机械的方法决定经济发展的特征。例如，皮奥和索贝尔认为美国式的工业组织自19世纪以来注重标准化产品的大批量生产，分工高度专业化，这有损于生产的手工业化，对于其他国家如德国、日本等并不可取。

② 我们在此使用“劳动组织”而不使用更熟悉的“劳动分工”，因为后一个词汇意味着把体力劳动不断地分成不动脑筋的简单劳动，尽管后者是发生在工业化过程中，技术上的其他进步已经使这一过程开始转向并且用智力含量更大、更复杂的劳动替代体力劳动。马克思关于工业世界中工人只是机器的奴隶的观点基本上没有言中。

③ 新的不断专业化的劳动反过来会需要在生产过程中应用新的技术，亚当·斯密在《国富论》中指出了一个单独的简单劳动的集中是如何往往带来机器生产的可能性的。因此，劳动分工往往导致新技术的发明，反之亦然。参见亚当·斯密《国富论》第一卷，牛津大学出版社1976年版，第19—20页。

个特定的工作、地点或社会关系上，而必须可以自由地流动，自由地学习新技术和新工作，并且自由地向更高的出价者出卖劳动力。这种现象强有力地摧毁了部落、氏族、大家庭、宗教派别等传统的社会集团。传统社会集团在某些方面更能满足人性，但它们的组织不具备经济效率的合理原则，其活力正每况愈下。

取代这些传统社会集团的是现代的官僚组织形式。工人们必须经过培训和能力测试，而不是根据他的家庭出身和社会地位，才能编入这些组织，并根据既定的、普遍的规则来评估他们的工作绩效。现代官僚机构通过把复杂的工作按层级结构划分为一个个较之为简单的工作，并把其中许多工作采用固定的流水作业方式来进行。使劳动组织制度化合理化的官僚组织，时间一长就会被推广到工业国家的政府机构、工会、公司、政党、报社、慈善机构、大学或专业团体以及社会的各个方面。与 19 世纪相比较，当时五分之四的美国人是个体经营者，因此不存在官僚机构，而现在个体经营者只剩十分之一。这种“无计划的革命”在所有工业化国家相继产生，不论这个国家是资本主义的还是社会主义的，而且也不论这些国家在工业化前社会的宗教和文化背景是否相同。[①]

当然，工业发展不一定都需要规模日益扩大的官僚机构或产生庞然大物般的工业联合体。大的官僚机构超过一定规模效率也会低下，受到经济学家们称之为“规模不经济”的影响，并因此应当分成若干比较小的组织才能提高效率。某些现代产业，如软

① 查尔斯·林德布劳姆指出，70 年代，50% 的美国人在私营的官僚机构中工作，其他 13% 美国人在联邦、州或地方政府工作。《政治与市场：世界政治经济制度》，纽约 Basic Books 书店 1977 年版，第 27—28 页。

件设计业，并不一定需要建在大城市中。尽管如此，这些比较小的单位也必须按合理的原则来组织，并且需要一个城市化的社会来支持。

合理的劳动组织不应当被看成是在本质上与技术创新没有联系的现象。这两个方面都是经济生活合理化的重要组成部分，前者属于社会组织范畴，后者属于工业生产领域。卡尔·马克思认为，现代资本主义的生产力主要取决于机器生产（即技术的应用）而不是劳动分工。[①] 技术可以消除城乡、石油大王和油田工人、投资银行和垃圾回收业之间的差别，并创立一种人们可以“早晨打猎，中午钓鱼，傍晚饲养家畜，晚饭后研究艺术”的社会。[②] 世界经济发展的后来历史证明这种情景不会变成现实。劳动的合理组织仍然是现代经济生产率的基础，即使简单劳动所产生的思维麻木问题因技术进步而有所缓解。共产主义制度消灭劳动分工和废除分工的奴隶制的想法只能导致一个比马克思抨击的曼彻斯特的生产车间更恐怖的专制制度。[③] 毛泽东在50年代末的“大跃进”和十年后的“文化大革命”期间，竭力消灭城乡差别和脑力劳动与体力劳动的差别，但这两次努力都导致了令人难以想象的人类灾难。红色高棉在1975年以后试图把农村与城市合并，其后果更为严重。

---

① 马克思赞成亚当·斯密关于机器生产是以劳动分工为前提条件的观点，但仅限于18世纪前的制造业。参见马克思《资本论》第一卷（1967年），第348页。

② 很难相信这种“德意志意识形态”是现实的。除了消除劳动分工的经济影响外，这种业余艺术爱好者的生活显然不会令人满意。

③ 在此方面，苏联一般更为敏感，尽管它们也停止了所谓的“又红又专”。参见莫里斯·迈斯勒：《历史上马克思与毛泽东和邓小平论劳动分工》，西方现实出版社1989年版，第79—116页。

无论是劳工组织[1] 还是官僚机构[2] 都不是工业革命带来的新生事物。其中新的只是其经济效率原则下的完全合理化。正是合理的需要才能给工业化社会的发展带来统一性。在工业革命前的社会中，人各自追求不同的目标，宗教和传统会告诫人们贵族武士生活比城市商贩的生活优越；祭司也许会为某种商品规定一个“公正的价格”。但是，按这种规则生活的社会不会有效地配置资源，经济不会像按合理规则运行的社会发展得那么快。

为了说明劳动分工对社会均化的巨大影响，让我们先看看它在具体实例中对社会关系的影响。在西班牙内战中，佛朗哥将军战胜共和国军时，西班牙主要是农业国家。西班牙右翼势力的社会基础在于豪门和地主，他们曾有能力利用传统和个人崇拜来发动广大农民支持者。意大利黑手党，不论在新泽西还是在巴勒莫，其凝聚力来自人的类别相似和家族关系，就像萨尔瓦多和菲律宾等第三世界国家的地方军阀继续控治农村政治一样。西班牙在50—60年代，经济开始发展，把现代市场关系带到了农村，从而带来了一场无序的社会革命，摧毁了这些传统的主仆关系。[3] 大批农民离开土地涌向城市，当地豪门失去了支持者；地主本人也变成有效率的农业生产者，面向全国甚至国际市场；继续留在农村的农民成为出卖劳动力的契约雇农。[4] 如今，即使佛朗哥再生，也

---

① 法国社会科学家涂尔干指出，劳动分工的极限会越来越多地用于生命科学，用来突出非人类的生物体的特征，最基本的例子就是男人和女人在生孩子方面的劳动分工。见《社会中的劳动分工》，纽约自由出版社1964年版，第39—41页。另参见马克思关于劳动分工的起源的论述，《资本论》第一卷（1967年），第351—352页。

② 大规模集中的官僚机构是前现代帝国（如中国和土耳其）的特征，但是，这些官僚机构建立的目的不在于提高经济效率，因此适用于停滞不前的传统社会。

③ 当然，这些革命往往得益于表现为对土地改革的有意识的政治干预。

④ 参见林茨：“欧洲南部边界：向何处发展？”《第德勒斯》第108卷第1期（1979年冬季号），第175—209页。

不会再有招募军队的社会基础。经济合理化的压力也解释了为什么意大利黑手党只能在经济相对不发达的意大利南部地区而不是在工业化程度较高的北部地区继续存在。基于非经济基础的主仆关系在现代社会中也屡见不鲜（每个人都知道老板的儿子比同事晋升快），但是，它们往往拿不上桌面，只能心照不宣。

在本章中，我们提出了一个问题："历史有方向性吗?"我们在研究这个问题时，刻意采取了非常质朴的方法，因为我们中间还有许多悲观主义者，他们会否认历史所具有的任何方向性。我们选择现代自然科学作为有方向性的历史发展的内在"历史发展机制"，因为它是惟一一个大家都认为可以积累的大规模社会活动，因此具有方向性。现代自然科学的不断发展使人们理解了许多历史变革的细节，如在乘汽车和飞机之前，人为什么坐马车和火车出行？后来的社会为什么比过去的社会更城市化？或者在工业社会中现代政党、工会或民族国家为什么会取代部落或民族作为集体主义的轴心？

然而，尽管现代自然科学能非常容易地解释某些现象，但仍还有许多其他现象（如某个特定的社会选择某种形态政府的出发点）难以解释。不仅如此，虽然自然科学可以被看做是有方向性历史发展的"调节器"，但它终究不会成为历史发展的最终原因。人们立即会问，为什么会是现代自然科学？科学的内部逻辑也许能解释为什么它是历史发展的最终原因，但科学本身却无法告诉我们为什么追求科学。科学作为一种社会现象，它的发展不仅是因为人对宇宙好奇，而是因为科学能满足他们对安全的欲望，以及对无限制地获取物质财富的欲望。现代的公司不会因为对知识的抽象热爱才雇用研究开发人员，而是为了赚钱。对经济增长的欲望是绝大多数当今社会的普遍特征，而如果人不仅是个经济动物，我们或许会想象出，以上解释是不完整的。这个问题我们会

回头再谈。

迄今为止，我们对现代自然科学规定的历史方向性尚没有给予任何道德或精神的价值。应当承认，劳动分工和随之出现的官僚制度，它们对人类幸福的影响，从根本上还不清楚。亚当·斯密、马克思、韦伯和涂尔干及其他那些首先把这两种社会现象作为现代生活的中心特征的社会学家也强调了这一点。我们现在没有任何义务假定自然科学提高经济生产力的能力会使人有道德，更幸福，或者比过去状况更好。作为分析的起点，我们想暂且表明，我们有充分理由认为，作为现代自然科学发展的结果而产生的历史是朝着一个惟一的、一贯的方向发展的，而且我们还想进一步研究这一结论所具有的影响。

倘若现代自然科学的发现使历史具有方向性，那么自然会出现一个问题：科学发展会不会停止支配我们的生活？工业化社会有可能回归到“前现代”、“前科学”社会吗？一句话，历史的方向性可逆转吗？

第七章
门前没有野蛮人

在澳大利亚制片人乔治·米勒的电影《公路战士》中，我们现今的石油文明被描绘成由于一场世界末日性的灾难而全面崩溃。科学销声匿迹，现代的西哥特人和汪达尔人骑着“哈雷—戴维斯”牌摩托车和越野轻便车飞奔在澳大利亚人烟稀少的荒芜地区，企图从另外一个人那里偷窃汽油和子弹，因为生产技术已经失传。

我们现代技术文明遭受灾难性毁灭以及突然回到野蛮状态的可能性一直是科幻小说的题材，特别在二战以后，核武器的发明使这种可能性变得非常现实。这种人类遗传下来的野蛮并不是一个纯粹的昔日社会的重现，而是老的社会形态与现代科学奇妙的混合，就像皇帝和公爵结伴乘太空船在太阳系中遨游一样。然而，如果我们关于现代自然科学和现代社会组织的相互作用的假设是正确的，那么这种“混合”的结果也许不会持久，因为如果不破坏和拒绝科学方法本身，现代自然科学也会再生，并不以人们的意志为转移地重新创造现代的、合理的社会的许多方面。

因此，让我们来看看这个问题：人类有无可能作为一个整体通过拒绝和摒弃科学方法来逆转历史的方向呢？这个问题可以拆分为两个部分：第一部分是，现代社会能有意识地拒绝现代自然

科学吗？第二部分是，全球大灾难会导致现代自然科学非自愿地消失吗？

有意识地拒绝技术和合理的社会在现代非常普遍：从 19 世纪早期的浪漫主义到 20 世纪 60 年代的嬉皮派，再到伊朗的霍梅尼和伊斯兰原教旨主义。目前，反对科技文明的最一贯、最明确的源头来自环境保护运动。当代环保主义者包括许多不同的集团和思想流派，其中最激进的环保派攻击整个依靠科学征服自然的现代事业，并提出，如果自然没有被破坏而回到接近原始状态（即“前工业”状态），人会比现在幸福。

几乎所有的反科技学说都是卢梭思想的继承。卢梭是第一位研究历史“进步”的伪善问题的现代哲学家，他比黑格尔更早悟出人类经历的基本的历史真实性，以及人的本性会随时间推迟而发生变化。但卢梭与黑格尔不同，他相信历史变革的作用在于使人常常地感到不幸福。以现代经济满足人的需要的能力为例，卢梭在其《政府论》中指出，真正的人的需要实际上为数很少，人只需要住所和食物，连安全也不一定是一个基本需要，因为它的前提条件是生活在一起的人从本性上想互相威胁。[①] 人的其他所有需要都不是幸福所必需的，而是来自于人与其邻居互相比较的能力，如果他没有别人有的东西，就会有一种被剥夺感。换句话说，现代消费至上主义创造的需要来自人的虚荣心，或者来自卢梭称之为“自爱”的情感。问题在于这些人自己在历史上创造的新的需要具有无限的弹性，并且无法从根本上得到满足。现代经济，无论有多高的效率和多丰富的创造力，也只是在满足每一个

① 也就是说，卢梭认为侵略不像霍布斯和洛克所说的是人的本性和原始自然状态的一部分，由于卢梭的自然人欲望极少，仅有的也很容易得到满足，因此他们没有理由去统治或杀害别人，其实也就没有理由生活在公民社会。

需要的同时创造了一个新的需要。人之所以不幸福，不是因为他们无法满足某些既定的欲望，而是由于新的需要及其满足之间的差距在不断地拉大。

卢梭就这个现象举了一个例子。一个收藏家对他的收藏品感到的满足远不及他对收藏不够多所感到的不幸福。人们也许会在极具创新能力的现代电子消费品产业中找到更有当代意义的佐证。在20年代到30年代，一个家庭拥有一台半导体收音机是消费至上主义者最高的梦想。如今在美国连十几岁的孩子都有好几台收音机，任天堂游戏机、激光唱盘随身听或BP机也不能完全满足他们。不仅如此，得到这些物品并不能使他更满足，因为届时日本人又已经发明了其他他会渴望获得的电子小玩意儿。

卢梭认为，人要得到幸福，必须从现代技术的工作和要求创新的无限循环中解放出来，恢复自然状态的人的完整本性。自然状态的人并不生活在社会中，也不会拿自己和别人进行比较，或者生活在充满惧怕、期待和由社会创造的期望的人造世界中。他应当通过自我存在，即作为一个自然状态的人存在于一个自然的世界中的理性感来得到幸福。自然状态的人并不想用自己的理性去征服自然，没有这个必要，因为自然本身就能造福人类，而且作为一个孤立的个人，理性对他来说不是自然的东西。[①]

卢梭对文明人的抨击，提出了一个最早的也是最根本的问题，这个问题触及人类征服自然的整体构想，即不把山川河流看做是人类生存栖息的地方而是把它作为进行加工生产的原材料。他对洛克和亚当·密斯所设想的经济人提出的批评，至今仍然是绝大多数对无限度的经济增长的抨击的依据，也是（有时是无意识地）

① 参见《人的自然善良：论卢梭的思想体系》，芝加哥大学出版社1990年版，第69—85页。

绝大多数当代环境保护主义的理论基础。[1] 随着工业化和经济发展的深入，自然环境恶化越来越明显，卢梭对经济现代化的批评越来越获得更大的感染力。最激进的环境保护者实际上是卢梭主义的现代版，他们寻求反对征服自然的现代整体构想及其技术文明。这种环境保护主义会出现吗？由于以下几种原因，答案似乎是否定的。

第一个原因涉及当前经济增长所创造的未来是什么。虽然个人和小的集团能"回归自然"，抛弃投资银行家或者房地产开发商工作，到纽约北部阿迪朗达克山的湖边住下来；但如果全社会都起来反对技术，则意味着欧洲、美国或日本将进行一场完全非工业化，变成一个未开发的第三世界国家。这样做，也许会少一些空气污染和有害废气，但同时也少了现代的医学和通讯，少了节育因此少了性解放。绝大多数人非但没有走出新要求层出不穷的怪圈，反而重新过上一种贫农的生活，无限重复地把自己拴在土地上，无限重复地从事累断腰的劳动。当然，许多国家世代都处在自给自足的农业社会发展水平，而且生活在这种社会的人民无疑获得了很大的幸福；让已经尝过技术社会消费至上主义甜头的人来过这种农村生活，会不会有同样的感受值得怀疑；如果让他们把整个社会与这种社会相交换，也许更无法想象。不仅如此，只要有工业化国家存在，非工业化国家肯定会不断地拿自己的国家与其比较。缅甸在二战后放弃在第三世界普遍实行的经济发展目标，并在国际上保持孤立，这种决定或许在"前工业"社

[1] 比尔·姆克齐本在其著作《自然的终结》（纽约兰登书屋 1989 年版）中指出，我们现在第一次消灭了一个人类活动未曾触及或者未曾处置的自然领域。姆克齐本的观点当然是正确的，但他对这种确定时间却相关到 400 年。原始部落社会改变了自然环境，它们和现代技术社会之间的区别是一个改变自然环境的程度问题。但是为了人类幸福而征服和改造自然的构想曾是早期科学革命的核心。

会行得通，但在一个充满蓬勃发展的像新加坡和泰国的国家的地区，似乎不太可能。

倘若把技术发展冻结在现有的水平上，或者经过严格挑选只发展某些技术，以此作为拒绝科技的一种方法，也许更现实一些。虽然这样可能会更好地维持（至少在近期）现有的生活水平，但我们仍看不出处于某个主观选择的技术水平上的生活是如何特别令人满意的。这种状态既不会促进经济充满活力和增长，也不会回归自然。冻结技术的做法在像基督教阿门宗派或门诺派这样的小宗教共同体中曾经奏效过，但不可能在一个规模大的并且有不同阶层的社会中实现。发达国家中当今存在的社会和经济不平等，如果大家分享的经济蛋糕越大，其政治破坏性就越小。但如果美国是一个巨大的经济停滞的东德，问题也许会严重得多。此外，把技术冻结在当今发达国家已经很高的水平上，对当前尚未解决的生态危机，似乎不是一个恰当的解决方案，也没有回答全球生态体系是否吃得消第三世界国家的经济追赶这个问题。选择性的技术进步带来一些难题，如由哪个当局来决定选择哪项技术？技术进步的政治化将不可避免地对整个经济增长产生泼冷水的效应。

再者，环境保护，不一定非要拒绝现代技术以及它所创造的经济世界，甚至从长远看，还必须把保护这个世界作为环境保护的前提。事实上，除德国的绿色运动芬迪派和其他部分极端主义外，环境保护的主流承认，环境问题的最现实解决方法应当在于创新替代技术或者能正面积极保护环境的技术。一个健康的环境是一种奢侈，是只有那些拥有财富和经济活力的国家才能支付得起的奢侈。

环境的头号破坏者，不论是有害废弃物还是砍伐热带雨林，都是那些觉得自己为贫困所迫、除采伐自己的自然资源外别无他

择，或者没有实施环境保护法的社会规则的发展中国家。相反，尽管有酸雨的破坏，美国东北地区和北欧许多地区森林的植被都比百年前甚至两百年前更加茂密。

因此，鉴于以上所有原因，我们的文明似乎不可能会自愿地选择卢梭所倡导的道路，也不可能拒绝现代自然科学在我们当代经济生活中发挥作用。但是，让我们来研究一个更极端的例子，在这个例子中，我们的选择不是自愿的而是由某种灾难强加在我们头上的。这种灾难或是一场全球核战争，或是环境全面恶化，无论我们如何努力，都侵蚀着当代人类生活的物质基础。这种灾难很有可能摧毁现代自然科学的所有成果：实际上，现代技术已经赋予我们在瞬间完成这种摧毁的手段。可是，摧毁现代自然科学本身，把我们从科学方法对我们生活的支配中解放出来，并且使全人类永久地回归到"前科学"的文明水平上，这些都有可能吗？[①]

现在让我们看看涉及大规模杀伤性性武器的全球战争情况。广岛被炸以来，我们已把核战争视为是一种使用大规模杀伤性武器的全球性战争，但某些新的可怕的生化武器也属于这种战争。即使这一场战争会引发核冬天[②]或某些其他使地球完全不适于人类居住的自然进程，但我们也应当假定冲突会摧毁交战双方（甚至他们的主要联盟者）大量的人口、力量和财富，对中立国也会产生灾难性的后果。有些重大的环境变化也会使军事灾难与生态

① 我们现在仍不能假定现代自然科学或者它所带来的经济发展是于人类有益的，并因此必须推迟判定我们应当如何看待全球性灾难的可能性。如果我们历史乐观主义者的观点是对的，如果现代科技未能使人类更幸福而成为人类的统治者和破坏者，那么，那种把历史一笔勾销的并迫使人类重新开始的灾难很可能是一种大自然的仁爱而不是自然的残酷。这就是古典政治哲学家柏拉图和亚里士多德的观点。

② 指一种由于不断破坏幸存生命形式而引起的全球性大气变坏和变暗，一些科学家相信大规模核战争会带来这种环境变化。——译者注

灾难同时出现；世界政治架构也会发生重大变革；交战国也许会失去大国的地位，领土被分割并被坐山观虎斗的国家所占领，还会被污染到人几乎无法生存。战争或许席卷所有能生产大规模杀伤性武器的技术先进国家，摧毁它们的工厂、实验室、图书馆和大学，消灭制造此类大规模杀伤性武器的技术。即使在免遭战争直接蹂躏的世界其他地区，也可能出现对战争和技术文明的极度厌恶，使许多国家自愿放弃先进武器和制造这些武器的科学。战争的幸存者也许会比现在更坚决地拒绝威慑政策，因为它显然无法保护人类免遭毁灭，他们会变得聪明和温和起来，寻求以一种比现在更彻底的方法控制新的技术（例如，利用全球变暖技术使冰山融化或北美、欧洲沙漠化这类生态灾难也会起到控制制造灾难的科学发明的相似作用)。科学给我们带来的恐惧也许会导致反现代和反技术宗教的复活，它们的作用也许是构筑道德和感情堤坝来阻止发明新的并且有杀伤性的技术。

然而，即使这些极端的情形看上去不可能打碎技术套在人类文明头上的枷锁，也不可能摧毁科学复制自己的能力。其理由仍与科学与战争之间的关系有关。因为，即使人们可以销毁现代武器和制造武器的技术，我们也不可能消除对制造方法的记忆。人类文明依靠现代通信和运输手段得到了统合，科学方法及其潜能已为人类所有人，甚至包括那些目前还没有能力普及技术或成功应用技术的人所了解。换句话说，人类的门前已没有对现代自然科学的威力一无所知的真正野蛮人。只要如此，具有把现代自然科学应用于军事目的的能力的国家将继续比没有这种能力的国家占据优势。刚刚过去的战争所带来的毫无目的的毁灭不一定会使人们懂得，没有一种军事技术会用于理性的目的，而却有能使人们相信给他们带来决定性优势的更新的军事技术。一个好的国家会从战争的灾难中汲取适当的教训，努力去控制会导致战争的技

术，但它们不得不与将战争视为实现自己野心的机遇的邪恶国家生活在一个世界中。马基雅维利在现代社会开始时告诉我们，好的国家如果继续生存，就必须照着邪恶国家的样子去做。[①] 它们即使为了自己也需要维持一定水平的技术，并且的确需要鼓励军事领域的技术创新——如果敌人也是发明家。努力控制技术创新的好国家，即使以一种不够坚定的并有节制的方法也逐渐不得不重新求助于技术。人在大灾难之后对现代自然科学的依赖性会更大，因为技术也许是使地球再次适于人类居住的惟一途径。

一部真正的可循环的历史，只有我们假定某个文明可以完全消失、不留任何痕迹，才可能是真实的。其实，这种历史存在于现代自然科学出现之前。然而现代自然科学是如此强大，不论出于善良还是邪恶目的，除非人类灭绝，我们都不敢肯定它是否能被忘却或冻结。倘若现代自然科学的进步不可逆转，那么一部有方向性的历史以及它所带来的其他各种经济社会和政治后果从根本上讲也是不可逆的。

---

① 施特劳斯认为："战争艺术的发明应当予以鼓励，承认这个观点的困难恰恰为马基雅维利批评古典政治哲学提供的依据。"参见施特劳斯（1972年），第299页。

第 八 章
无止境的积累

我们的国家有过不幸的历史，它被决定去做一种主义的实验——命运准确地把我们推向这个方向。他们不在某些非洲国家，而在我们国家进行这场实验。我们最终证明这一主义没有生存之地。它只是把我们推离世界文明国家已经走上的道路。如今，40%的人民生活在贫困线以下，还要凭配给票领取产品的屈辱正是这种状况的反映。这是一种无时不在的侮辱，是一种提醒；它随时都在提醒你，你是这个国家的奴隶。

——摘自叶利钦 1991 年 6 月 1 日在莫斯科民主俄罗斯集会上的讲话

至此，我们已经证明：现代自然科学的逐步发展带来了一种具方向性的历史和某种跨民族和文化的统一的社会变革。科技和劳动的合理组织是工业化的前提条件，而工业化又带来诸如城市化、官僚制度、紧密的家庭和部落关系的瓦解以及教育水平不断提高等社会现象。我们还证明：现代自然科学对人类生活的支配在任何可疑的情况下甚至在最极端的情况下都是不可逆转的。然而，我们却没有证明：科学是否一定会导致或在经济领域中出现资本主义，或在政治领域中出现自由民主制度。

其实，有许多国家已经走过了工业化的第一个阶段：经济得到发展，城市一个接一个地拔地而起，宗教相互分离，拥有一个强大并且统一的国家结构，人口教育水平比较高。但是，这些国家既不是资本主义国家也不是民主国家，最典型的例子一直是斯大林时期的苏联。苏联从1928年到30年代后期之间完成了惊人的社会主义改造，把一个以农业为主的国家改造成一个工业化强国；但它并没有允许其公民获得经济自由，也没有给予他们政治自由。事实上，苏联国家改变的速度似乎向许多人证明：在一个警察国家专制统治下实行中央计划经济，比在自由市场中运作的自由国家，更为有效，速度也更快。伊萨克·德施尔在其50年代所著著作中仍然坚持认为中央计划经济比市场经济的无政府运作方式更具有效率，而且国有化的工业比私有工业更有能力实现工厂和设备的现代化。直到1989年，经济发达的社会主义国家在东欧的存在似乎告诉人们：中央计划经济不是与经济现代化格格不入的，来自共产主义世界的这些实例在某个时候说明：现代自然科学的发展未必会把我们引向一个开放的、富有创造性的、自由的社会，甚至会把我们引向韦伯所谓的“合理的且官僚的专制制度”的噩梦之中，因此，我们的社会机制需要扩大范围。社会机制除了解释为什么经济发达国家有城市化的社会和合理的官僚制度外，还应当进一步说明为什么我们希望社会朝着经济和政治都自由的方向发展。在本章和下一章中，我们将讨论“机制”在两个不同的例子中与资本主义的关系，一个是发达的工业社会，一个是不发达的社会。我们先证明“机制”以某种方式使资本主义不可避免，然后再回到它是否也能产生民主制度这个问题上来。

资本主义不论对于传统主义——宗教的右翼，还是社会主义——马克思主义的左翼，其名声都是道德沦丧。尽管如此，它

作为惟一一个可信的社会制度而取得最终胜利，比自由民主制度在政治领域所取得的胜利更容易用“历史发展机制”来解释，因为资本主义已经被证明在成熟的工业经济条件下，在开发和使用技术以及适应全球劳动分工迅速变化的条件方面比中央计划制度更有效率。

我们现在了解到的工业化并非是一蹴而就的。国家不会突然地实现经济现代化，经济现代化是一个连续的演变过程并且没有一个明确的终点。今天的现代化很快就变成明天的古代，满足黑格尔称之为“需要的体系”的手段随着需要本身变化而不断变化。对于像马克思、恩格斯那样的古典理论家来说，工业化主要是由英国纺织业和法国的陶瓷业那样的轻工业组成；不久，铁路的普及，钢铁制造、化学工业、造船业和其他形式的重工业便超越了轻工业的发展，统一的国家市场开始出现便构成了列宁和斯大林及他们的继承者所说的工业现代化。英国、法国、美国和德国在第一次世界大战前夕，就已经达到这一发展水平；日本和欧洲其他国家于第二次世界大战前也达到这一水平；苏联和东欧则在50年代达到这一水平。如今，对于绝大多数的发达国家而言，这种发展水平只是一个中间阶段，目前它们已经达到一种“成熟的工业社会”、“高消费时代”、“技术时代”、“信息时代或者后工业社会”。虽然这些具体的表达方式各不相同，但所有词汇都突出地表明信息、科技知识和服务取代重工业发挥越来越重要的作用。

现代自然科学——以我们熟悉的技术创新和合理的劳动组织的形式——继续规定着后工业社会的特征，其所发挥的作用与它在进入工业化第一阶段社会时所发挥的完全相同。丹尼尔·贝尔于1967年指出，新技术创新的首次发现到其商业化之间所需的平均时间从1880年到1919年之间的30年缩短到1919年到1945

年之间的16年；在1945年到1967年之间缩短为9年。[①] 这一数字随着诸如计算机和软件这一类最先进技术中产品周期的缩短，此类时间已是用月而不是用年来计量。但这种数字还没有反映出1945年以来产品和服务品种的多样性已经令人难以置信（其中许多我们从来闻所未闻），也没有体现此类经济和新技术的复杂性——不仅在科学和设计方面，而且在营销、融资和销售方面。

与此同时，全球性的劳动分工在马克思时代就很不完整地被预见到，现在已经成为事实。国际贸易近年来以13%的年增长率增长着，国际金融等特定领域的增长速度更高。而过去，有关增长率很少达到或超过3%。运输和通信成本的不断下降促进了规模经济的实现，其规模大大超过了美国、日本和其他西欧国家的最大国内市场，结果引发了另一场意想不到并且潜移默化的革命。为了购买德国的汽车、马来西亚的半导体、阿根廷的牛肉、日本的传真机、加拿大的小麦、美国的飞机，人类的很大一部分人（不包括共产主义世界）竟走到一个惟一的市场上来了。

技术创新和劳动分工的高度复杂化，使经济在所有层面上对技术知识的需要大大增加，随之使人民通常偏爱脑力劳动而不是体力劳动。这不仅包括科学家和工程师，还包括所有支持他们的社会结构，如公立学校、大学及通信产业。现代经济生产中更高的信息含量代表着从事传统制造业的人越来越少，而从事服务业（专业人员，经理，白领，从事贸易、营销和金融业的人员，以及政府职员和医务人员等等）则越来越多。

所有希望成为后工业的国家都不可避免地向决策权下放和市

---

① 贝尔（1967年），第25页。

场化方向发展。虽然中央计划经济能紧跟资本主义经济进入煤、铁和重工业时代，[①] 但它们远远跟不上信息时代的要求。实际上，我们也许可以说，马列主义作为一个经济体系，高度复杂和充满活力的后工业经济世界就是它们的滑铁卢。

中央计划经济的失败说到底与技术创新问题有关。科学研究需要一个自由的环境，人才可以自由地思考和交流，而且更重要的是人们的发明能得到奖励，这样才能获得最佳成果。苏联和中国都鼓励科学研究，并在航天和武器制造等领域采用物质刺激来推动技术创新。但是，现代经济的技术创新应当是全方位的，不仅在高科技领域，而且在更平凡的领域，包括汉堡包的营销和创造一项新的保险等等，都需要技术。苏联过去对核物理学家给予很高的待遇，但对设计经常发生爆炸的电视机的工程师以及向新的消费者推销新产品的人却漠不关心。

中央计划经济相对于合理的市场调查决策，或者相对于新技术与生产过程的有效结合都是不成功的。中央计划经济只有在管理人员能获得足够的其决策所需的信息反馈（以市场所决定的价格来表示的）的情况下才能有效运作，而且最终还是必须通过竞争才能保证价格体系所提供的反馈是准确的。匈牙利和南斯拉夫早期的改革（更广义地说包括苏联的改革），寻求给经济管理人员以更大的自主权，但由于没有合理的价格体系，经营自主权难以充分发挥作用。

面对现代经济的复杂性，中央集权化的官僚制度无论技术有多先进都无能为力。苏联的计划经济负责人曾经试图用自上而下的“社会公平”式的资源分配来取代需求导向的价格体系。许多

---

① 但即使在这些传统工业中，社会主义经济在实现这些工业的现代化时也大大落后于资本主义。

年来，他们相信更大的计算机和更好的垂直管理体制肯定会让资源得到有效的配置，但事实证明这不现实。前苏联国家物价委员会每年要审定近 20 万个价格，委员会中每个官员每个工作日要审定 3—4 个价格。尽管如此，他们审定的价格也只占苏联官员每年审定价格总数的 42%。[①] 如果苏联经济能提供与西方资本主义经济一样多品种的商品和服务，这个百分比肯定会更小。设在莫斯科或北京的官僚机构，如果就管理一个只生产数百种甚至上千种商品的经济时，也许有机会制定一套有效的价格；而在一个仅飞机就有数以万计的零部件的时代，这简直在向不可能挑战。不仅如此，在现代经济中，价格越来越反映质量的差别：克莱斯勒“男爵”轿车和一辆宝马轿车在整体技术特性上应当属于同一档次，而消费者根据某种“感觉”偏爱宝马轿车。因此，我们不得不怀疑官僚们能否具有这种区别能力。

中央计划的负责人需要控制价格和产品的分配，把自己置于国际分工的格局之外，也因此丧失了实现国际分工所带来的规模经济的机会。在共产党执政的东德，人口为 1700 万，它大胆地尝试在国内效仿世界经济，结果生产了一大堆可以在外国用更便宜的价格买到的产品，其中有冒黑烟的卫星牌汽车，还有获得昂纳克奖章的电路板。

最后，中央计划经济损害了人力资本中最重要的因素——工作精神。社会和经济政策如果否认工作的个人动机，就会摧毁最强烈的工作精神，而工作精神一旦被摧毁，则是很难重新创造的。我们将在本书的第四部分中看到，我们完全有理由相信：许多社会的强烈的工作精神并不是现代化精神的产物，而是“前现代”文化和传统的继承。强烈的工作精神尽管不是成功的后工业

① 该数据由休伊特（1988 年）提供，第 192 页。

经济的绝对条件，但它肯定是有益的，而且会成为保持现代经济中消费和生产两者平衡的关键砝码。

我们曾经有过一个共同的期望，但愿工业成熟对科技发展的必然要求会弱化共产主义的集权控制，用更自由的、市场导向的运行方式来取代它。法国社会学家雷蒙·阿龙的判断——“技术的复杂性会使管理阶级比理论家和军人更强大”，与过去关于技术官僚是“共产主义的掘墓人”的论断形成呼应。[①] 这些预言最终都被事实证明非常正确。西方人没有预见到的只是需要多少时间才能证实这些预言。苏联和中国这两个国家自我证明完全有能力把它们的社会带入煤铁时代，因为实现这一目标所需要的技术并不复杂，连从农场被强迫走到简单的组装生产线上劳动的不识字的农民都可以基本掌握。这种经济的运行所需要的专业人才通常很驯服，而且政治上也易于控制。[②] 斯大林曾经把著名的飞机设计师图波列夫关进集中营，而图波列夫最好的飞机设计之一就是在集中营里完成的。斯大林的继任者试图重用管理人员和技术人员，以地位和报酬利诱他们忠于共产主义。[③] 在中国，毛泽东采取另外一种方法，他为了防止出现苏联那样的有特权的知识分子阶层而向他们发动了一场全面的战争。第一次是50年代后期的“大跃进”，第二次则是60年代后期的“文化大革命”。工程师和科学家被迫下乡种田或者从事其他形式的繁重体力劳动；而需要技术能力的职位均由政治上正确的思想家来担任。

---

① 参见阿兹列：《管理的力量和苏维埃政治》，剑桥大学出版社1966年版，第4页。

② 关于苏联制度为适应工业化不断成熟所采取的方法，参见理查德·劳温达尔：《成熟社会中的执政党》，美国约翰·霍普金斯大学出版社1976年版。

③ 参见阿兹列：《管理的力量和苏维埃政治》，剑桥大学出版社1966年版，第173—180页。

这段经历告诉我们，切不可低估专制或独裁国家长时间拒绝经济合理性的能力，苏联和中国就长达几十年。然而，这种拒绝很可能是以经济停滞不前为代价的。中央计划经济在苏联和中国等国家超越50年代发展水平后的全面失败，削弱了他们在国际舞台上发挥重要作用的能力，甚至削弱了他们保卫国家安全的能力。毛泽东在“文化大革命”中对知识分子的迫害被事实证明为是一场顶级的经济灾难，足以使中国倒退30年。因此，70年代中期，邓小平复出后采取的第一个措施就是恢复知识分子的名誉和尊严，保护他们免受意识形态政治反复无常的左右，选择了一条苏联30年前使用的怀柔政策。可是，接纳知识精英使其为意识形态服务的努力也会产生另一个问题，即这些精英们获得了相对比较大的自由去思考和研究外部世界，因此而熟悉并开始接受外部世界流行的许多思想。事态的发展被毛泽东言中：知识分子成为资产阶级自由主义的主要传播人，并在后来的经济改革过程中发挥了关键的作用。

80年代末，中国、苏联和东欧国家看来似乎接受了发达工业化的经济逻辑。[①] 1989年的政治风波之后，中国的领导人开始承认市场经济和经济决策权下放的必要性，也承认必须积极参与资本主义的全球分工；同时，随着知识精英的出现，已公开表示愿意接受更大的社会两极分化。东欧国家在1989年的民主运动后都已回归到市场经济体制，尽管在向市场经济转变的时间上或速度上各国不尽相同。苏联在全面实行市场经济时似乎比较勉强，但1991年8月政变失败后，国内进行了政治改革，终于也走上了通往自由经济改革的漫长之路。

---

① 参见爱德华·费里德曼：“列宁国家中的现代化和民主化：中国的实力”，《共产主义比较研究》杂志第22卷第2、3期（1989年夏1冬季号），第251—264页。

各个社会在调节和规划资本主义经济的范围上都有一定的自由。我们这个“历史发展机制”的逻辑并未严格限定该自由的程度。尽管如此，以技术推动的经济现代化的发展，通过高度的经济竞争与市场决定价格的机制迫使发达国家接受普遍的资本主义文化的自由。实践证明，在实现完全的经济现代化的目标时，只此一条而别无其他道路可走。

第 九 章
磁带录像机的胜利

世界上任何国家，无论它的政治制度如何，都不可能关起门来搞现代化。

——摘自邓小平 1982 年讲话

从某种意义上讲，资本主义对于发达国家来说是不可避免的。马克思、列宁的社会主义是财富和现代技术文明的严重障碍，这一事实在 20 世纪的最后十年已成为了普遍的共识。对于那些目前还未达到 50 年代欧洲工业化水平的不发达国家而言，社会主义相对于资本主义的优越性暂时还不那么清晰。但在那些连煤、铁时代还是梦想的穷国眼中，苏联在信息技术方面的落后远不如它仅用 30 年的时间就创造出一个城市化、工业化的社会的印象那么深刻。社会主义的中央计划经济仍然具有一定的魅力，因为它有利于快速的资本积累，并且引导国家资源进入平衡的工业发展。苏联在 20 年代至 30 年代期间用公开的恐怖手段改造了农业，完成了美国和英国以非政治强制手段经过好几个世纪才得以实现的进程。

社会主义是第三世界应当选择的发展道路，这一观点在拉丁美洲地区具有相当的生命力，因为那里的资本主义长期无法实现

稳定的经济增长。其实，如果不是第三世界，马克思主义也许在20世纪会消失得更快，这样说绝非是哗众取宠。可是，不发达国家持续的贫困让左翼有借口将这种贫困首先归罪于殖民主义和（指没有殖民主义后）新殖民主义以及跨国公司的掠夺，从而赋予马克思主义新的活力。马克思主义在第三世界继续存在的最近期的形式为"依附理论"。这一理论最早起源于拉丁美洲，它在60年代和70年代为整个贫困的南方国家反对富有的北方工业化国家提供了理论依据。依附理论与南方的民族主义相结合，产生了比理论本身影响力更大的能量，它给许多发达国家近30年来的经济发展带来了破坏效应。

依附理论的真正创始人是列宁本人。列宁在他1914年发表的著作《帝国主义是资本主义的最高阶段》中，试图说明为什么欧洲资本主义不但没有造成工人阶级绝对贫困，反而提高了他们的生活水平并在欧洲工人中培养出一种有理由自我满足的工会运动思想。[①] 他指出，资本主义通过对殖民地表面上合法的剥削为自己赢得了时间，当地的劳动和原材料能够吸纳欧洲的"剩余资本"。"垄断资本主义"之间的竞争带来了对不发达世界的政治瓜分，最终导致不发达国家之间的政治分裂，进而产生冲突、战争和革命。列宁与马克思不同，他认为造成资本主义灭亡的最后矛盾不是发达国家内部的阶级斗争，而是发达的北方和不发达世界中的无产阶级之间的阶级斗争。

虽然在60年代出现过若干流派的依附理论，但它的原始理论则当属阿根廷经济学家罗尔·普雷彼什的经典著作。普雷彼什在50年代曾担任联合国拉丁美洲委员会的主席，后来又担任联

① 列宁：《帝国主义是资本主义的最高阶段》，纽约国际出版商出版社1939年版。

合国贸易发展会议的主席。他指出，世界“外围”国家的贸易条件相对于“中心”国家不断恶化。他认为，拉丁美洲等第三世界地区的经济增长缓慢是全球资本主义经济秩序的结果，它使发展中国家停留在一种持久的“依附发展”状态上。[①] 因此，北方的财富与南方的贫困紧紧地联系在一起。

古典自由贸易理论认为，参与开放的世界贸易体系的所有国家都应当能获得最大的利益。尽管某个国家只卖咖啡豆，而另一国家只卖计算机，经济落后的国家如果参与世界贸易体系，实际上也能在经济发展上获得某些好处，因为它们可以直接从别国引进它们已经开发的技术，而不用自己去开发。[②] 与之相反，依附理论则认为一个国家的发展滞后会使它永远处在落后地位，先进国家控制了贸易条件并且依靠他们的跨国公司强迫第三世界国家实行所谓的“不均衡发展”,即出口原材料和其他加工程度较低的产品；发达的北方独占了汽车、飞机等技术复杂的工业制成品的世界市场，而让第三世界合法地成为全球的砍柴工和抽水工。[③] 许多依附理论的理论家把国际经济秩序与拉丁美洲在古巴革命带领下刚实行的独裁制度联系在一起。[④]

从依附理论产生出的政策是与自由主义针锋相对的。比较

---

① 参见罗斯托:《从大卫·休谟到现在的经济增长理论家》，牛津大学出版社1990年版，第303—407页。

② 这一观点最早是用来研究德国在19世纪的发展问题的。参见韦伯：《德意志帝国与工业革命》，纽约维京出版社1942年版。另参见亚历山大·格申克隆：《从历史角度看经济落后》，哈佛大学出版社1962年版，第8页。

③ 某些后来的依附理论者承认加工制造业实际上在拉丁美洲也有发展，因此将加工制造业分为两类：一类是规模比较小、相对独立的依附于西方跨国公司的现代制造业；另一类是传统的加工制造业，它的发展有赖于前一类制造类的发展。参见托尼·史密斯：“欠发达国家的发展理论：依附理论的实证研究”，《世界政治》第31卷第2期（1979年6月），第247—285页。

④ 参见唐纳尔及史密斯（1986年），第140页。

温和的依附理论的理论家试图避开西方跨国公司这一怪物，主张对进口实行关税壁垒来保护本国工业的发展，这就是著名的“进口替代政策”。比较激进的依附理论的理论家所主张的解决方法是通过革命来退出资本主义贸易体系或者以古巴为榜样，加入苏联阵营来完全否定资本主义经济秩序。[①] 于是，从70年代开始，在中国和苏联被视为现实社会基础的马克思主义被第三世界和欧美大学的知识分子重新激活用来描绘不发达社会的未来。

可是，虽然依附理论存在于左翼知识分子中，但它作为理论模型已经被一个很难解释的巨大现象所推翻，这就是战后东亚经济的发展。亚洲经济的成功除了给亚洲国家带来巨大的物质利益外，还对像依附理论这种静止的、不攻自破的思想产生一定的影响。依附理论由于混淆了关于经济发展源泉的观点，本身现在已经成为经济发展的一大障碍。因为如果按着依附理论的主张，第三世界的不发达应当归罪于不发达国家参与全球资本主义秩序，那么如何解释韩国、台湾、新加坡、马来西亚和泰国这些国家和地区的高速经济增长呢？又因为战后几乎所有这些国家和地区都有意地避免实施当时风靡拉丁美洲的经济上自力更生和进口替代

---

① 在美国，依附理论曾经是平和地攻击现代化理论的依据，而且其主张也曾作为一种实证的社会科学。用一位批评家的话来说“美国社会学家所使用的主流理论绝对不是普遍适用的，这些理论只适合美国人对拉丁美洲的某种关注，因此，准确地说是一种意识形态”。发达世界的政治或经济的自由主义应当是历史发展的终点，这一概念被当做一种强加在美国人头上的文化帝国主义，或者更广泛地说，是强加于其他社会的西方文化逻辑而受到攻击……参见苏珊·博登海梅：“发展至上主义的意识形态”，《贝克莱社会科学学报》第15期（1970年），第95—137页。

另参见提普斯：“现代化理论和社会比较研究”，《社会及历史比较研究》第15期，1973年3月，第199—226页。在16世纪中，世界就已经被视为划分成“中心”和“外围”的世界体系。参见伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系》第3卷，纽约科学院出版社1974年、1980年版。

政策，而是一意追求出口导向的经济增长，通过与跨国公司合作刻意地把自己与外国市场和资本联系起来。[①] 而且，我们不能认为这些国家和地区富有自然资源或过去的资本积累一开始就占据优势，它们并不像中东的石油富国或拉丁美洲某些矿产丰富的国家，除了人力资源以外别无其他可以拿出来与别国竞争。

战后亚洲的经验证明，后起的发达国家相对于更有基础的工业强国来说实际上是具有优势的，对于这一点早期的自由贸易理论家已有所预见。亚洲后起的发达国家从日本开始可以从美国和欧洲买到最先进的技术，并且没有低效率的、陈旧的基础设施的负担。因此，只需花一两代人的时间就可以在高科技领域具有竞争力（许多美国人说是太有竞争力了）。事实证明，不仅亚洲与欧洲和北美相比是如此，而且在亚洲内部，像泰国、马来西亚这样的比日本、韩国起步更晚的国家也同样具有比较优势。西方跨国公司按着自由经济教科书来运行：在亚洲开发低廉的劳动力，向他们提供市场、资本和技术，扮演着普及科技的角色。结果，促进了当地经济的自立增长。这也许就是为什么一位新加坡高官把自己的国家最不能容忍的三种恶习说成是："嬉皮士、男少年留长发和批评跨国公司。"[②]

这些后发达国家和地区的经济增长记录确实令人震惊。日本在60年代的年增长率为9.8%，70年代为6%。亚洲"四小龙"（中国香港、中国台湾、新加坡、韩国）同期年增长率为9.3%，东盟作为一个整体，同期年增长率为8%。[③] 在亚洲，我们可以对两个不同经济体系所取得的成就进行相互比较。台湾地区和中

① 参见派伊（1985年），第4页。
② 同上书，第5页。
③ 同上。

华人民共和国在1949年分裂时两地的生活水平基本相等，台湾地区由于实行市场经济体制GNP年增长率为8.7%，到1989年人均GNP已达到7500美元。相比之下，中国大陆的当时人均GNP只有350美元，而这一水平主要还是归功于近十年的市场经济体制改革。1960年韩国和朝鲜人均GNP也基本相同，到1961年，韩国放弃了进口替代政策，让国内外市场价格与国际挂钩。继而韩国的经济年增长率以8.4%的速度增长，到1989年时，人均GNP为4500美元，比朝鲜高出4倍。[①]

经济的巨大发展并未牺牲国内的社会公正。过去有人认为，在亚洲，工资被剥削得很低，各个政府都横征暴敛，压制消费需求，强调维持高储蓄率。然而，亚洲各国及地区达到一定的繁荣水平后，便迅速地开始进行平均分配。[②] 台湾和韩国在过去30年间逐步缩小了收入差距。1952年台湾20%的高收入者的收入是20%以下低收入阶层的15倍，而这个数字到1980年时已降到4.5倍。[③] 按现在的经济增长率发展下去，在下一个30年中，东盟其他国家也会把收入差距缩小到这种水平。

在拯救依附理论的最后努力中，某些支持者曾想试图提出，东盟国家的经济成就应当归功于计划和产业政策，而不应当归功于资本主义的社会制度。不过，虽然经济计划在东盟国家确实比

① 资料来源："台湾和韩国：两种繁荣道路"，《经济学家》第316卷第7663期（1990年7月14日），第19—22页。

② 一个人口众多、教育程度较高的中产阶级其发展措施之一是固定地阅读报纸。这种行为按照黑格尔的说法可以在历史终结时用来取代这些中产阶级的每天的祈祷。阅读报纸目前在台湾地区和韩国普及率与美国一样。参见派伊（1990年），第9页。

③ 同上。台湾在80年代早期时在所有发展中国家及地区中"基尼系数"最低。参见费尔茨："七个开放小国的就业，收入分配和经济增长"，《经济学报》杂志第94期（1984年第3期），第74—83页。

美国发挥了相对更大的作用，但东盟国家中最成功的产业仍大多是在国内市场可以高度竞争并且参与国际市场的产业。[1] 此外，绝大多数的左翼人士在把亚洲作为国家对经济干预的例子进行列举时，都无法容忍亚洲半专制主义的计划方式及其对劳动力和福利需求的无视。左翼比较喜欢的那种计划，连同其所代表的资本主义受害者的干预，从历史上看其经济效果并不十分显著。

亚洲战后的经济奇迹证明，资本主义是一条所有国家都可以走的经济发展道路。在第三世界，没有一个欠发达国家仅仅因为迟于欧洲才开始发展而处于劣势，也没有一个已建成的工业强国能够阻止后来者的发展，但这个国家必须按经济自由主义的规则办事。

如果在第三世界，资本主义的“世界体系”对经济发展不构成障碍，那么亚洲以外的其他市场导向的国家为什么没有这样快地发展呢？原因就在于拉丁美洲和第三世界的其他国家经济停滞不前的现象，与亚洲的经济成功完全一样，无论从什么角度看都是世人可见的事实，也是依附理论首先出现的地点。如果我们抛开诸如依附理论那样的新马克思主义，就会产生两大类的答案。

第一类答案是文化上的原因，即像拉丁美洲这样地区的人民，他们的习俗、宗教和社会结构与亚洲及欧洲不可同日而语，使他们拒绝高水平的经济发展。[2] 文化上的原因相当重要，我们在本书第四部分还要回过头来进行研究。即使在部分社会推行市场经济体制不存在重大的障碍，资本主义作为经济现代化之路的普及也不会毫无问题。

---

① 见米歇尔·波特：《国家比较优势》，纽约自由出版社 1990 年版，第 117—122 页。

② 这一观点由劳伦斯·哈里森在其《不发达是一种思想状态：拉丁美洲实证研究》中提出的，纽约麦迪逊书店 1985 年版。

第二类答案是基于政治上的原因：资本主义从来没有在拉丁美洲和第三世界其他国家有效运行过，就是由于这些国家从来没有认真地尝试过资本主义。也就是说，拉丁美洲的绝大多数国家都是表面上的资本主义，而实际上都奉行重商主义，并且所有具有影响的国家部门都是以经济公正的名义建立起来的。这个答案的说服力很强。面且由于政策比文化更容易改变，我们不妨先研究这个原因。

北美继承了光荣革命带来的自由英国的哲学、传统和文化，面拉美却继承了许多17—18世纪西班牙和葡萄牙的封建制度，包括西班牙和葡萄牙王室对控制经济活动的强权，这种做法被称之为重商主义。按照一位专家的说法："从殖民时代到今天，（巴西）政府从来没有改变过经济环境，达到'后重商主义'的欧洲的发展水平……王室是最高的经济管理者，一切商业活动和生产活动都依赖特别许可、垄断经营和贸易特权。"[①] 在拉美，国家权力通常不是用来保护西班牙征服南美后从英、法移民来的中产阶级企业家的经济利益，而是用来保护模仿欧洲旧时懒惰的、拥有土地的上层阶级的拉美上层阶级的经济利益。这些特权阶层由于许多拉美国家政府从30年代到60年代实行进口替代政策而受到保护，躲过了国际市场的竞争。进口替代政策把本国生产者局限在一个很小的国内市场上，他们在那里不可能会实现潜在的规模经济。例如在巴西、阿根廷和墨西哥，生产一辆汽车的成本高于在美国生产的60%—150%。[②] 长期历史中所形成的拉丁美洲

---

① 见贝尔：《巴西经济：增长与发展》（第三版），纽约Praeger出版社1989年版，第238—239页。

② 许多过去不发达的欧洲和亚洲国家都保护本国的幼稚工业，但美国不敢肯定这是他们早期经济增长的源泉。无论如何，进口替代政策在拉丁美洲被特别不加选择地采用，而且在它有利于保护新兴工业后很长时间都被继续执行。

重商主义，倾向于在20世纪与拉丁美洲进步势力想把国家作为财富重新分配以建立社会公正的欲望结合起来。[1] 这种结合有各种形式，包括阿根廷、巴西和智利在30年代和40年代制定的劳工立法，不鼓励发展在亚洲经济增长中发挥重要作用的劳动密集型产业。于是，左翼和右翼在强化政府对经济活动的干预的必要性方面形成了共识，结果导致许多拉美国家的经济由人浮于事、效率极低的国有部门占主导地位。这些国有部门不是想直接控制经济活动，就是以耗费惊人的管理费用使国家背上沉重的包袱。在巴西，国家不仅经营邮电业务，还生产钢铁，开采矿产和石油，经营商业银行和投资银行，建造电厂和飞机场。这些国有公司不会破产，以政治任命形式雇佣管理人员，整个国家的价格特别是国有企业内部的价格不是由市场来决定，而是由势力强大的联盟之间经过政治协商来决定。[2]

再以秘鲁为例。德索托在他的《另一条道路》中，介绍了他在利马的研究所是如何试图按着秘鲁政府制定的正式法律规定设立一个虚构的工厂的经过。整个手续要办理11项官僚程序，需要289天，花费1231美元（包括支付两项贿赂的费用）。这是相当于该国最低月工资的32倍。[3] 根据德索托的介绍，成立一家新的企业，法规上的障碍是秘鲁企业家精神的重要障碍，特别是穷人的最大障碍。它说明了为什么那些不愿意而且没有能力与国家制定的贸易壁垒去抗争的人去发展庞大的非正式经济（即非法的或地下的经济）。拉美所有的大国都有庞大的非正式部门，其

① 参见阿尔伯特·赫希曼：《拉丁美洲转向专制主义并寻求自己的经济决策人》，普林斯顿大学出版社1979年版，第85页。

② 参见贝尔（1989年），第238—273页。

③ 参见德索托：《另一条道路：第三世界的无形革命》，纽约Harper & Row出版社1989年版，第134页。

生产总值高达GNP总值的1/3。不用说，强迫经济活动进入非法渠道，经济效率必然不会高。用小说家劳萨的话来说："关于拉丁美洲最令人相信的神话之一是对经济自由主义错误的理解给它造成的落后……"实际上，劳萨认为这种自由主义从来没有存在过，在它的位置上存在的只是一种重商主义，即"一种官僚化的、法律多如牛毛的国家体制，而这种国家体制把国民财富的再分配看做比财富的创造更为重要"，而且，财富再分配的形式是"允许垄断，照顾与国家相互依存的少数人"。[1]

拉丁美洲国家干预经济活动的严重性可以说是一言难尽。其中最典型的是阿根廷。这个国家在1939年的人均GDP水平相当于瑞士，是意大利的2倍，加拿大的1/2；而现在却分别不到1/6、1/3和1/5。阿根廷经济发展长期倒退的直接原因就是它采用进口替代政策来应对30年代的世界性经济危机。50年代庇隆当政时，这一政策得以强化并且制度化，庇隆本人还利用国家权力把财富重新分配给工人阶级，以此作为巩固他个人政权的一个手段。政治领导人坚决反对经济现实要求的能力，也许比庇隆1953年写给智利总统卡罗斯·伊瓦涅斯的信更能体现出来："把所有能给的东西都给人民，特别是工人吧！如果你已经感到你给他们的太多了，请再给他们更多的东西。您将会看到这样的结果：每个人都用担心经济崩溃来吓唬你。然而，所有这些都是一个谎言，没有任何一种东西比经济更具有弹性。每个人对它都如此恐惧，原因在于没有一个人能真正懂得经济。"[2] 坦率地说，阿根廷的技术官僚现在比庇隆过去更了解他们国家经济的性质，

① 参见德索托：《另一条道路：第三世界的无形革命》，纽约Harper & Row出版社1989年版，第134页。

② 参见赫希曼（1979年），第65页。

阿根廷目前面临着否认这种中央计划经济体制合理性的难题。具有讽刺意义的是，被迫接受这项任务的人为庇隆的追随者之一、时任总统卡洛斯·梅内姆。卡洛斯·萨利纳斯领导的墨西哥比梅内姆的阿根廷更胆大，推行了一整套自由主义，进行了范围广泛的经济自由化的改革，包括降低税率、减少预算赤字、私有化（在1982年到1991年期间，1155个国有企业被卖掉875个）、打击偷逃税和公司官僚及工会中间的各种形式的贿赂，并且与美国就签订自由贸易协定进行谈判。结果在80年代末期连续3年GNP实际增长3%—4%，通货膨胀率降到20%以下，是历史上和拉美地区最低的通货膨胀率。[①]

因此，社会主义对于发展中国家来说和对于先进的工业社会一样，不具备一种经济模式的吸引力。三四十年前，社会主义制度似乎比较可以接受。第三世界国家的领导人尽管愿意承认苏联或中国式的现代化是以巨大的人力成本为代价的，仍然认为这种代价从实现工业化的目标来看是合理的。他们自己的社会曾经是无知的，充满了暴力、落后和贫困。他们认为，按资本主义条件实现经济现代化也不是一个没有代价的过程，自己的国家在任何情况下都等不起欧洲和北美现代化所走的漫长的过程。

如今，这种论点已越来越站不住脚。亚洲的新兴工业国家在效仿德国及日本在19世纪末期和20世纪初期的经验的同时，已经证明经济自由主义可以使现代化滞后的国家赶上并超过更早实行现代化的国家，而且这一目标可以在30年或60年的时间内得以实现。尽管这一过程不是一个完全的、没有代价的过程，但日本、韩国、中国台湾、中国香港等地区工人阶级所遭受的痛苦与

① 参见希尔维亚·拉扎尔："实行改革和鼓励经济发展的第三世界"，《纽约时报》(1990年7月8日)，第1版。

苏联人民所受到的全社会的恐怖相比要仁慈得多。

近年来，苏联、中国和东欧各国从计划经济向市场经济过渡的经验给人们带来一种全新的认识范畴，使发展中国家不敢再选择社会主义作为发展的道路。让我们想象一下，一个住在秘鲁丛林中，或一个南非白人居住区的游击队领袖是如何发动马列主义或毛泽东式的革命来推翻这些国家的政府的，就像在 1917 年或 1949 年那样。他也许会认为有必要夺取政权并且使用强制性的国家机器来砸碎旧的社会制度，创造一个新的中央集权的社会体制。除此之外，他现在还必须意识到第一次革命的果实肯定是有限的，他也许会希望 30 年以后他的国家能达到 60、70 年代东欧的经济水平。这种水平从任何意义上来讲都不是一种陈旧。但是，他也许会进一步想到自己的国家将要在这种水平上停留很长的时间，若这个中央集权的社会以社会道德退化和环境污染的代价来超过东德的发展水平，他一定会想到有必要进行第二次革命，也就是要废除社会主义的中央集权的社会制度，恢复资本主义制度。然而，第二次革命并非易事。因为到那个时候，他的社会或许已经形成了一套完全不合理的价格体系，他的经理或许已经与外部世界最流行的管理方法失去了联系，他的工人阶级或许完全丧失了过去曾经发扬过的工作精神。想到这些问题（他完全可以事先预料到），他也许会认为实行自由市场的游击战争无须经过社会主义阶段，而直接进行第二次资本主义革命也许要容易一些。也就是说，通过让旧的社会制度与国际进行竞争并解放自己公民的社会创造力来打碎旧的、充满条条框框和官僚机构的国家机构，剥夺他们的财富、特权和社会地位。

不断进步的自然科学正在把人类社会引向资本主义，使人能够清楚地看到他们自己的经济利益。重商主义、依附理论和许多其他理论幻想已经混淆了人们的视线，但亚洲和东欧的经验如今

为判定这两种相互对立的经济体系正确与否提供了一个重要的实证实验台。

美国的机制现在可以用来解释为什么会出现建立在自由经济原则之上的普遍的消费至上文化。它不仅适用于第三世界，而且也适用于第一世界和第二世界。先进技术和合理的劳动组织创造出的惊人生产力和充满活力的经济世界具有巨大的同化力，使之能力通过创造一个世界的全球市场，把世界上各个社会物理地相互联结起来，并且在许多不同的社会中创造一个平行的经济模式和常规。这个世界的魅力不断为参加到其中的所有人类社会开创一个非常强大的理想的制度，而这种参与的成功则需要采纳经济自由主义的原则，这就是磁带录像机的最后胜利。

第十章
知识的国度

于是我走向你们，啊，当今时代的人，走进知识的国度……但我怎么哪？对我一切的焦虑，我只能放声大笑。我的双眼从未见过任何如此斑斓，如此杂乱的东西。我笑啊笑啊，我的双脚一直在发抖，人一直在颤动。“这儿显然是所有颜色的发源地”，我说……

——尼采：《扎拉图斯特拉如是说》[①]

现在我们讨论本书最难的部分：现代自然科学的“历史发展机制”能带来自由民主制度吗？倘若现代自然科学规定的先进的工业化的进程能为资本主义和市场经济创造出一个牢固的基础，那它也能创造自由的政府和民主的参与吗？社会学家马丁·利普塞特在1959年所写的具有里程碑意义的文章中指出：在稳定的民主和一个国家的经济发展水平（包括与经济发展相关的其他指数，如城市化、教育等等）之间存在着一种极其高度的实证的相互作用，[②] 先进的工业化与作为这种高度相互作用一部分的政治

---

① 尼采（1954年），第231页。

② 马丁·利普塞特：“民主的某些社会条件：经济发展和政治合法性”，《美国政治杂志》第53期（1959年），第69—105页。

自由之间是否有一种必然的联系呢？或者是否有这种可能，即政治自由只是欧洲文明及其各种流派的文化产物，由于一些毫不相干的原因偶然地形成了成功的工业化？

后面我们将会看到，经济发展和民主之间的关系远不是偶然的，但隐藏在选择民主这一决策之后的动机从根本上讲则与经济无关。它们有另外一个源泉，虽然工业化可以推动它，但不会与其产生必然的联系。

经济发展、教育水平和民主之间的紧密关系在南欧可以十分清晰地看到。1958 年，西班牙开始实施一项经济自由化政策，用对外开放的经济自由政策来取代佛朗哥体制的重商主义政策，于是出现了一个经济快速增长的时期。在佛朗哥去世前的十年间，西班牙经济年增长率为 7.1%。葡萄牙和希腊紧随其后，增长率分别达到 6.2% 和 6.4%。[①]工业化引起巨大社会变革：在西班牙，1950 年时只有 18% 的人口居住在超过 10 万人的城市中，到 1970 年时，该数字已经提高到 34%；[②] 1950 年时，西班牙、葡萄牙和希腊人口的半数从事农业，而整个西欧的这一比例只有 24%；到 1970 年，只有希腊的数字仍为 24%，而西班牙降到了 21%。[③] 随着工业化的发展，教育水平和个人收入也得以提高，在欧洲共同体内部开始重视消费文化。虽然这些经济和社会变化本身没有带来更大的政治多元化，但它们创造了一种一旦政治条件成熟，多元化即可盛行的社会氛围。佛朗哥派手下的西班牙经济发展计划委员会主任罗多，领导了西班牙绝大部分的技术革

---

① 赫德森及刘易斯："南欧的工业化"，《资本积累》，伦敦 Doubleday 出版社 1960 年版，第 45—76 页

② 科弗达尔：《佛朗哥之后西班牙的政治变革》，纽约 Praeger 出版社 1979 年版，第 3 页。

③ 林茨（1979 年），第 76 页。

命，有报导说他曾说过，西班牙在人均收人达到2000美元时就可以实行民主。事实证明，他的讲话非常有预见性。1974年，就在佛朗哥去世前，西班牙的人均收人达到2446美元。[①]

经济发展与自由民主之间的关系在亚洲也可以看到。日本这个亚洲第一个实现现代化的国家，也是第一个实现稳定的自由民主的国家（日本的民主化可以说是靠武力实现的，但长期的民主已超过强制实行的民主的程度）。台湾地区和韩国，其教育水平和人均GNP在亚洲处于第二位和第三位，但政治制度的改变则是亚洲最深刻的。[②] 例如台湾，执政的国民党中央委员会的成员有45%具有大学学历，而且都曾在美国留学。[③] 受过高等教育的人口比例，美国为60%，英国22%，而台湾竟达到45%，韩国为37%。事实上，最坚定地推动议会更多地代表民意的正是台湾议会中受过高等教育的年轻议员。澳大利亚和新西兰这些欧洲人在亚洲定居的国家当然早在二战前就已经实现了经济现代化和民主化。

在南非，国民党1948年上台后便开始把种族隔离制度法制化。但该党所代表的南非白人社会与当代欧洲社会相比，在社会和经济方面特别落后。当时的南非白人大多是很穷、没有受过教育的农民，都是因为旱灾和生活艰苦而被迫移居城市的。[④] 南非白人利用他们手中掌握的国家权力在社会和经济上优先发展自己，主要是在公共部门就业。从1948年到1988年间，南非白人很快转变成一种居住在城市的、受过教育并且企业家素质越来越

---

① 科弗达尔（1979年），第1页。

② 参见"台湾和韩国：两种繁荣道路"，《经济学家》第316卷第7663期（1990年7月14日），第19页。

③ 派伊（1990年），第8页。

④ 据统计，当时1/5的南非白人可以划归为"穷白人"。参见达文波特（1987年），第319页。

高的白领阶层。[1] 通过接受教育，南非白人开始接触外部世界的政治规范和发展趋势，感到不能再把自己封闭起来。南非社会的自由化进程始于70年代末期，其标志为黑人工会重新合法和放宽新闻审查制度。1990年2月，德克勒克解禁非洲国大党，此时，南非政府在许多方面还仅是按照白人选民的意愿执政，这些白人选民如今的教育水平和职业水平与欧美的选民并无多大差别。

苏联也进行了相似的社会变革，但速度要慢于亚洲国家。它也从一个农业国改造成一个工业社会，普及和专业教育水平不断提高。[2] 这些社会变革是在柏林和古巴引起的冷战的背景下进行的，但为后来民主化的进程创造了有利的条件。

放眼世界，先进的社会经济现代化和新民主国家的出现，两者之间在整体上仍然存在很强的联动关系。在过去经济上最发达的地区，西欧和北美，就出现了世界上最古老、最稳定的自由民主国家；南欧紧接其后，于70年代实现了稳定的民主制度；其中葡萄牙在70年代中期经历了最艰难的过渡期，原因在于它的起点是一个社会经济发展水平很低的社会，只能等到旧制度解体后才会出现大规模的社会变革；亚洲在经济上紧随欧洲，该地区各个国家的民主化程度与其经济发展程度非常吻合；在东欧前共产主义国家中经济上最发达的国家——东德、匈牙利和捷克斯洛伐克以及波兰，都正向完全的民主化快速过渡，而经济发展相对

① 1936年，41%的南非白人住在农村，1977年该比例降为8%，其中27%为蓝领工人，65%成为白领的经理和专业人员。资料来源：《从种族隔离到国家建设》，约翰内斯堡牛津大学出版社1990年版，第120页。

② 60年代初期，皮特·维尔兹指出，苏联是按职业而不是按意识形态标准来教育它的技术精英们的，这会使他们最终了解他们的经济制度其他方面的不合理性。参见《荒诞主义的政治经济学》，哈佛大学出版社1962年版，第329页。

滞后的保加利亚、罗马尼亚、塞尔维亚和阿尔巴尼亚也都在1990—1994年选举了共产党改革派；苏联的经济发展水平与阿根廷、巴西、智利和墨西哥等拉美大国大致相似，也与这些国家一样，未能实现完全稳定的民主制度；非洲这个世界上最不发达地区，只有少数几个民主国家，历史不长，而且也不稳定。①

惟一明显不同的是中东，那里没有一个稳定的民主国家，但好几个国家的人均收入水平与欧洲不相上下。其原因显然是石油：石油收入使沙特、伊拉克、伊朗和阿联酋等国家获得了现代化的标志物——私人汽车、录像机、米格战斗轰炸机等等，但其社会却没有像其国民劳动创造的财富那样使社会发生变革。

为了说明为什么先进的工业化会带来自由民主，我们已经提出了三种观点，但每一种观点都有一定的缺憾。第一种观点是职能作用的观点，认为只有民主才能调节现代经济所产生的错综复杂的利益冲突，美国社会学家帕森斯最推崇这一观点，他认为民主是一种所有社会的净化的普及：

> 把民主社会视为具有普遍性，其基本观点是因为社会越庞大越复杂，有效的政治组织就越重要，不仅指它的行政能力，还包括（不限于）它对普遍主义的法律秩序的支持……除了民主社会外，任何组织都无法使个人或某个集团在行使权力方面和作出具体某个有约束性的政策决策时能取得共识。②

---

① 我们在第一部分中提到，许多非洲国家包括博茨瓦纳和纳米比亚在80年代成为民主国家，另外还有一些国家计划在90年代进行民主选举。

② 参见帕森斯（1964年），第355—356页

帕森斯的观点稍加修改便可以理解为民主是迅速解决工业化过程中利益集团激增的最有力的工具。现在让我们来研究一下工业化进程中出现的新的社会阶层，如工人阶级，它在其内部按产业和手工业专业化不断分化；又如管理人员阶层，他们的利益与最高管理层的利益并不一定吻合；还有政府的官员，在国家、地区、各个层面上都大量存在；最后是从外国合法或不合法进来的移民，他们希望能在发达国家开放的劳工市场上挣钱养家。该观点认为，民主在这样一种社会架构中更能发挥职能作用，因为它的适应性比较强。建立一个参与政治制度的普遍的、开放的标准可以使新的社会集团和利益集团充分表达自己的观点，并统一到总的政策共识上来，独裁统治也会随机应变，而且在某些情况下比民主反应更迅速，1886年以后日本明治时期执政的寡头政客就是这样。但是，历史上也不乏出现过与之相反的例子，例如普鲁士的容克贵族或阿根廷的地主，这些心胸狭窄的统治贵族无视由于经济发展而发生在他们眼前的社会变革。

按照这一观点的思路，民主比独裁更具有职能作用，原因就在于一些新生的社会集团之间的许多冲突都必须在法律制度或者最终在政治制度框架内予以调整。市场本身并不能确定公共基础投资的恰当水平和地点，也不能调节劳工纠纷或航空运输的次数、职业健康或者安全标准。这些问题每个都很重要，而且肯定会反映到政治制度中来。如果新制度要公正地调整这些互相冲突的利益，并且采用一种在国内主要阶层都取得共识的方法来调整，那么这种方法就必须是民主制度。独裁制度可以以经济效率的名义来解决这些冲突，但现代经济的稳定运行有赖于它的众多的相互依赖的社会成分之间相互合作的意愿；如果它们不相信调解人的合法性，如果对政治制度不信任，就不会有整个制度平稳运行所需的积极、热情的合作。

环境问题是我们这个时代的中心问题。在此问题的处理上，典型地说明了对于发达国家而言，民主可以说更能发挥职能作用。先进的工业化带来的最引人关注的产品是严重的污染和环境破坏，这两个问题被经济学家称为“外部效应”，即强行摊派到不直接影响那些破坏环境的企业的第三方头上的成本。尽管各种理论对生态破坏的罪魁祸首说法不一，有的说是资本主义，有的说是社会主义。但经验证明，这两种社会制度对环境都不利，无论是私营企业，还是社会主义企业，还是政府部门都把目光盯住经济增长或产量上，都尽可能试图回避支付外部效应的费用。[1]但是，既然人民不仅希望经济能增长，还希望他们自己和他们的孩子有一个安全的环境，因此，找到一个公正的两者之间平衡点公平地分摊环境保护的成本，且保证没有人在乎会不会公平地承担这种成本，已成为国家的一项重要职能。

在此方面，恶劣的环境记录说明，资本主义和社会主义都不是环境的最有效的保护者，而真正的保护者是民主制度。民主政治体系作为一个整体，在60年代到70年代期间对环境保护意识的增长反而要比当时的独裁体制要快得多，因为一个国家如果没有一种允许地方政府对在本地区建造剧毒化学工厂提出抗议的政治体系，没有监督组织、企业和公司行为的自由，也没有任何一个国家领导人具有足够的敏感性愿意拿出更多的钱来保护环境，最终就会发生切尔诺贝利核泄漏、苏联咸海的枯竭、波兰克拉科夫市婴儿死亡率比已经相当高的全国平均水平高出4倍，或者捷克西部波西米亚流产率达到70%等的生态悲剧。[2] 民主国家允许

① 参见马歇尔·戈德曼：《进步的破坏：苏联的环境污染》，麻省理工学院出版社1972年版。

② 参见“东欧面临着大规模的环境破坏”，《华盛顿邮报》1990年3月30日第一版。

公民参与政治并因此能得到公民意见的反馈，一国政府如果没有民意反馈必将只关心能带来巨大利润的大公司而忽略公民个人的长远利益。

第二种观点是专制和一党执政随着时间推移肯定会瓦解。如果要担负起把国家建成一个技术发达的社会的责任，这种政治体制会瓦解得更快。革命的政权在早期可以利用韦伯称之为“神赋人权”的权威来“有效地统治国家”，然而一旦政权的缔造者过世就不能保证其继任者也能拥有同样的权威，甚至不敢保证他们具有管理国家所需的最基本能力。长期的独裁有可能会产生个人权力膨胀，做出愚蠢的事情。例如，罗马尼亚前统治者齐奥塞斯库在其豪宅附近架设了4万瓦的树形灯架，而当时那个国家正宣布实行定时的电力管制。在政权缔造者的追随者之间会发生自我毁灭的权力斗争，他们相互掣肘，内耗使他们无法有效地管理国家。对这些无休止的权力斗争和肆意的独裁，取代它们的只能是对新领导人的选择及监督制度程序不断固定化和法制化。如果有领导人的更迭程序，政治体系就可以免遭破坏，国家就可以及时更换失误政策的罪魁祸首。[①] 这一类观点还可以适用于右翼专制制度向民主过渡的情况。民主是特权集团——军队、技术官僚、产业资产阶级之间结盟或妥协的产物。这些利益集团被争权夺利搞得筋疲力尽、一事无成，最后不得不作为次佳选择接受某个和约和权力分享的安排。[②] 无论对于左翼共产主义还是对于右翼专制主义来说，民主只能在所有人都需要它的时候才能产生，甚至可以说它是精英集团权力之争的副产品。

---

① 参见理查德·劳文达尔：“成熟社会中的执政党”（1976年），第107页。

② 参见唐纳尔、施密特：《从专制主义统治过渡》（1986年），普热沃斯基文章。

第三类观点最有说服力。它认为，成功的工业化会创造中产阶级社会，而中产阶级社会需要政治参与和权利平等。虽然在工业化初期，经常会出现贫富差别，但经济发展最终会促进更大范围的条件平等，因为它需要大批的受过教育的劳动力。而这种范围广大的条件平等必然预示着人民会反对那些不尊重平等或不允许人民平等参与政治的政治制度。中产阶级社会的出现是普及教育的结果，教育和自由民主制度之间的关系，我们已经经常提到而且看上去一定会非常重要。[①] 工业社会需要大批的熟练程度较高并有一定文化水平的工人、经理、技术人员和知识分子。因此，即使最独裁的国家如果想发展经济也需要同时发展普及教育和高级专业化教育，这样的社会没有一大批专业化的教育机构是不可能延续下去的。事实上，在发达国家中，人的社会地位在很大程度上取决于他的受教育水平。[②] 在当代美国，阶级之间的差别主要是文化水平的差别，具有较高学历的人进步较快。文化水平的差异已经潜入社会体系，缺少教育常被视为二等公民。

教育对政治态度的作用非常复杂，但是我们仍有理由认为它为民主社会创造了条件。现代教育中自我表现的目的是把人从偏见和传统的权威中解放出来，受过教育的人可以说不会盲目地屈服于权威，而是学着自我思考。这种情况即使不普遍，也仍可通过接受教育以更清楚地看清（甚至以一种更长远的眼光去看待）他的自我利益，教育还可使人对自己和对别人提出更高的要求。换言之，他们获得了一种自己的同胞公民和祖国予以尊重的尊严

① 但是，人们绝大多数讨论的是教育如何使人具有享受民主资格的问题而非解释教育会使人走向民主。参见布赖斯（1931 年），第 70—79 页。

② 在发达国家，我们可以明显看到哲学博士就业率不高，工资收入也低于只有大学文凭的房地产开发商，但是从总体上讲，他们的收入和教育之间的相关性仍然很高。

意识。在传统的农民社会中，地主可以雇佣农民去杀掉其他农民，然后剥夺他们的土地，这些农民这样做并不是出于自己的利益，而是他们已习惯于屈从权威。在发达国家，从事专业的人可以因许多愚蠢的原因去服兵役，例如减肥或马拉松长跑，但他们不会仅因为某个穿军装的人命令他们这样做就会去当私人保镖或敢死队的志愿兵。从这个观点出发，我们还可以认为，现代工业经济所需要的科技精英最终会要求享有更大的政治自由，因为对科学的探索只能在不同观点可以自由交换并被接受的氛围下进行。我们在前面已经看到，苏联和中国出现大批的科技精英后，就产生了某种支持市场和经济自由化的倾向，因为市场和经济自由化更符合经济合理性的标准。在这里，这一观点已经扩展到政治领域：科学进步不仅有赖于科学探索的自由，而且有赖于整个社会和政治制度向言论自由和参与开放。①

因此，这三种观点都可以说明经济发展和自由民主之间存在着密切的关系。从实证研究看，二者之间的关系确实存在，而且谁也无法否认。然而，到最后这三种观点也没有一个能证明二者之间有必然的因果关系。

帕森斯提出的观点的大意是：自由民主是复杂的现代社会中最有能力在共识的基础上解决冲突的社会制度。在自由民主国家中，法制具有普遍性和程序性的特点，因此为所有可以参加竞争的人提供了一个竞技场，让他们在那里建立联合关系，最后互相达成妥协。但是，自由民主制度并不一定是最适合解决社会冲突本身的社会制度。只有在这些冲突产生于在基本价值和游戏规则方面具有广泛并且既定的共识的利益集团之间，而且冲突的性质主要是经济上的，民主和平解决冲突的能力才能发挥最大的作

① 大卫·阿普特：《现代化的政治》，芝加哥大学出版社1965年版。

用。不过，未来经济的冲突要棘手得多，因为常常涉及到诸如世袭的社会地位和国籍。对此，民主制度也能力有限。

美国民主制度能成功地解决美国社会不同利益集团之间的冲突，这并不说明民主也同样有能力解决在其他社会出现的冲突。美国的经验非常独特，因为美国人用托克维尔的话说是“生而平等”。[①] 美国人虽然背景、家乡和种族各不相同，但一旦来到美国就会抛开这些身份融入到一个新的没有明显社会阶级或长期的种族歧视的社会中。美国的社会和种族结构有很大的流动性，足以阻止严格的社会阶级、重要的次民族主义或语言少数民族的出现。[②] 因此，美国的民主几乎不存在比其他更古老的社会中出现的难处理的社会冲突。

此外，即使美国的民主也未能成功地解决它最头疼的种族问题，即美国黑人问题。黑人奴隶制度是美国“生而平等”这一原则的最大例外，而且美国民主实际上无法通过民主的手段来解决奴隶制问题。奴隶制已经废除了很多年，而且美国黑人获得完全的法律平等也已经多年，可是许多美国黑人从根本上讲依然游离于美国文化的主流之外。鉴于这个问题的深刻文化背景，无论是对黑人还是对白人都是如此，因此，我们无法断定美国的民主是否真正能够至少赋予美国黑人以完全的民主，从形式上的机会平等转变到更大范围的条件平等。

对于一个已经实现高度社会平等并且对部分基本价值已经形成共识的社会来说，自由民主制度也许能发挥更大的职能作用。但是，对于按社会阶级、民族和宗教分化的社会而言，民主制度只能是一种打破僵持的处方。分化最典型的形式是在封建社会制

① 亨廷顿（1968年），第134—137页。

② 有一个例外，即在美国西北地区出现了一个人口众多的西班牙语族群。

度遗留下来的高度阶层化和不平等的阶级结构的国家中发生的阶级冲突。法国在大革命时期就处于这种社会状况，菲律宾、秘鲁等第三世界国家现在仍然处于这种状况之中。社会被传统的少数特权者（最常见的是大地主）所支配，这些人既不能容忍其他阶级，也不是有能力的企业家，在这样一种国家中即使建立了形式上的民主，也存在着财富、遗产、社会地位和权力之间的巨大不平等。而这些拥有特权的少数人却善于利用这些不平等来操纵民主进程。于是，一种我们所熟悉的社会疾病开始蔓延：旧的社会阶级对国家的统治产生了左翼势力的抵抗，左翼势力认为民主制度本身已经出现腐败，需要连同它所保护的社会集团一起被彻底粉碎。一个保护无能的、懒惰的地主阶级利益并且会引发社会内战的民主制度不能被看做是在经济上具有职能作用的制度。[①]

民主制度也不善于解决不同种族和民族集团之间的冲突，民族尊严问题天生就是不可妥协的主权，它只属于一个民族：不是亚美尼亚人就是阿塞拜疆人；不是立陶宛人就是俄罗斯人。而且，如果不同的民族集团发生冲突时，很少能有一种通过和平民主的妥协来消除分歧的办法，这一点与经济纠纷无法相提并论。苏联不可能既维持统一，又实现民主。因为苏联各民族之间在享有共同的公民权和民族身份这个问题上没有共识，民主制度只能在这个国家分成若干个更小的民族实体后才能实现。令人奇怪的是，美国的民主制度却很妥善地处理了种族多样性问题，不过，这种多样性是有某种范围限制的：例如美国的种族集团没有一个是生活在其传统的教会并且有自己语言的历史共同体，他们都不

① 苏联也存在着同样情况，但它们没有从封建主义遗传下来的旧社会阶级，而是有一种由党魁组成的新兴阶级，他们享有特权和权威，这一阶级无论对资本主义还是对民主的出现都是一个顽固的社会障碍。

记得自己过去的祖国和主权。

现代独裁制度在创造能使资本主义经济增长和稳定的自由民主制度同时出现的社会条件方面，远不如民主制度更为有效。以菲律宾为例，菲律宾的社会如今在农村仍然维持着高度不平等的社会秩序，少数传统的地主家族控制着大面积的可耕土地，菲律宾的地主与其他国家的地主上层阶级一样，毫无活力和能力；但尽管如此，他们利用自己的社会地位，竟控制了菲律宾国家实现独立后的政治，而这一社会集团的持续统治反过来导致了菲律宾共产党及其军事右翼组成的新人民军的出现。新人民军是东南亚现存为数不多的毛泽东主义游击运动。马科斯独裁政权的倒台以及阿基诺新政权在 1986 年的诞生，并没有解决土地分配和反政府游击队这两个问题，其原因至少是阿基诺夫人的家族也是菲律宾最大的地主家族之一。阿基诺就任总统以后，虽然致力于实施一项实质性的土地改革计划，但却培养了一个议会反对派。这个反对派在很大程度上应由作为改革对象的人所控制，于是民主制度受到了限制，无法推行资本主义增长和民族本身长期稳定所必需的平等的社会秩序。[①] 在此情况下，独裁制度可能比民主更有能力建立一个现代社会，例如美国占领日本期间，就曾经行使独裁权力推行土地改革。1968—1980 年期间，统治秘鲁的左翼军人也曾推行过类似的改革，在军人执政之前，秘鲁 50% 的土地被控制在 700 个大农场主手中，这些人同时也在很大程度上支配着秘鲁的政治。军人政权发动了拉美地区继古巴之后最大规模的土地改革，用工业家和技术官僚等现代精英来取代已往的农业寡

---

① 独裁制度本身显然不能推行平等的社会改革，马科斯利用国家权力照顾他的私人朋友，因此加大了社会不平等，但是现代化的致力于发展经济的独裁制度从理论上讲可以用比民主短得多的时间来实现菲律宾社会的彻底变革。

头，并通过改善教育促进中产阶级的迅速发展。[1] 独裁制度还使秘鲁背上了一个规模更大、更没有效率的国有部门的包袱。[2] 但也确实消灭了一切最明显的社会不平等，为1980年军人下台后经济现代化部门的出现奠定了良好的基础。利用独裁的国家权力来粉碎既定的社会集团的桎梏，并非列宁主义左翼的专利；右翼政权也曾用这种权力来为发展市场经济和实现最先进的工业化水平铺平道路。资本主义在流动性强而且平等的社会中最容易得到发展，因为在这种社会中具有企业家精神的中产阶级能够摆脱传统的地主阶级和其他经济效率低的社会集团。倘若现代专制制度使用强制手段来加速这一进程，并且同时避免把资源和权力从低效率的传统地主阶级手中夺回来后又交给一个同样没有效率的国有部门，那么我们没理由说现代化的专制制度与最现代的"后工业"经济组织之间在经济上不能并存。正是这一思维逻辑导致米格朗尼昂及其他苏联知识分子主张在苏联设立拥有独裁权力的国家总统职位来实行向市场经济的"专制式过渡"。

资本主义经济的发展，会渐渐填平以阶级、民族、种族或宗教划分的鲜明的社会鸿沟，形成民主共识的机遇也越来越多，但是我们不敢保证这些鸿沟会不会随着国家经济发展而消失或者不会以更深的鸿沟重新出现。经济发展并没有淡化在魁北克的法裔加拿大人的民族身份意识，实际上他们害怕被占统治地位的使用英语的文化所同化，因此强化了他们保持独特性的欲望，实际上回避了民族这个问题。因此，社会越复杂越多元化，民主并不一定更能发挥职能作用。事实上，如果一个社会的多元化超过一定

---

① 参见麦克林托克："秘鲁：不稳定的政权，专制主义和民主"，《发展中国家的民主》第4卷，第353—358页。

② 发生这种情况的部分理由是，从旧的寡头那里没收的财富大部分转移到了没有效率的国家部门手中，在军人执政期间，他们的财富从占GDP的13%增长到占23%。

界限，民主制度反而无能为力。我们在前面介绍的第二类观点，即民主制度最终是作为左翼或右翼非民主特权少数阶层之间权力斗争的副产品而出现，在解释为什么全世界都肯定向自由民主方向发展时也不令人满意。因为根据这一观点，没有一个为夺取国家政权而斗争的集团会把民主制度作为奋斗目标，民主反而变成一种交战各方的停战协定，而且没有能力改变他们之间的权力平衡，使某个集团或某个精英人物胜出。换言之，苏联之所以出现民主制度，其原因只有一个，即像戈尔巴乔夫和叶利钦这样的野心家需要用煽动的手法，用蛊惑人心的方法来击败现有的政党机器。但在其中一个获胜后，民主的作用便一去不再复返。同样，这一观点还可以说明拉美的民主制度充其量不过是专制的右翼和专制的左翼之间的妥协，或者是右翼派别中各个强权集团之间的妥协。这些集团其中一个一旦夺取政权，肯定会极力推选自己所喜爱的社会制度。这也许是描绘在某些国家民主进程的最准确的方法。但是，如果民主不是所有人的第一选择，它就很难得到稳定。因此，第二类观点不足以解释全世界都会向自由民主的方向发展这一趋势。[1] 第三类观点，即先进的工业化能创造有文化的、能自然地选择自由权利和民主参与的中产阶级社会，只有在一个意义上可以站得住脚，我们有理由明确地说，教育对民主即使不是绝对必要的前提条件，至少也是一种非常需要的氛围。我们很难想象民主能在一个大部分人是文盲，人民无法得到信息来行使选择权的社会中有效地运行。但是如果认为教育必然会带来对民主规范的信仰则是另外一个问题。从苏联到中国、韩国、台湾地区和巴西，教育水平的提高都与民主规范的普及紧密地联系

① 参见 D. 莱文："范式的失传：对民主的依赖"，《世界政治》第 40 卷第 3 期 1988 年，第 377—394 页。

在一起。世界教育中心的流行思想目前正好也是民主思想。一个台湾大学生在美国加利福尼亚大学洛杉矶分校获得工程学士学位后，如果相信自由民主制度是现代的最高级政治组织形式，他肯定会回到台湾。但这种情况与认为他的工程知识（在经济上对台湾十分重要）和他对自由民主的信仰之间有必然的联系的观点，则是完全不同的两个问题。确实，认为教育会自然地让人学到民主价值的观点，反映了民主人士的一种强烈欲望。在其他社会发展时期，如果民主思想没有被广泛地接受，在西方受教育的年轻人也许会怀着共产主义或法西斯是现代社会的发展方向的信念回到祖国。如今在美国和其他国家，更高等的教育普遍地向年轻人灌输20世纪思想的历史和相对观点，鼓励对不同观点的宽容，培养他们在自由民主国家行使公民权的能力。但同时，西方也教育他们还要相信自由民主制度比其他政府形式更为优越。

在先进的工业化国家中，有文化的中产阶级绝大部分比较喜欢自由民主制度，而不喜欢其他形式的专制主义。尽管这是事实，但它回避了为什么他们有这种偏爱这一问题。很显然，对民主的偏爱并不是工业化进程本身的逻辑性所决定的，其实这一进程的逻辑性似乎会导向完全相反的方向。因为一个国家的首要目标是经济增长，其最适合的体制并不是自由民主也不是社会主义——不论是列宁主义的自由民主还是民主主义的社会主义，而是自由经济与专制政治的混合体制。某些观察家把它称为“官僚专制国家”，或者我们可以称它为“市场导向的专制主义”。

实证研究已经证明，市场导向的专制主义的现化代国家在经济方而比民主国家干得更好。从历史上看，某些使人印象最深的经济增长记录都是这些国家创造的，包括帝国主义的德国，明治的日本，以及维特和斯托雷平时期的俄罗斯帝国，也有近代军人

在1964年夺取政权后的巴西，皮诺切特当政的智利，当然还有亚洲新兴工业化国家及地区。[①] 例如，在1961年到1968年期间，发展中世界的民主国家（包括印度、斯里兰卡、菲律宾、智利和哥斯达尼加）的年平均增长率仅有2.1%，而保守的专制主义国家和地区（西班牙、葡萄牙、伊朗、台湾、韩国、泰国和巴基斯坦）则为5.2%。[②]

市场导向的专制主义国家为什么肯定比民主国家经济发展更快，其原因相当直观，而且经济学家熊彼特在其《资本主义、社会主义和民主》一书中已进行了详细的阐述。在民主国家，选民们也许会抽象地认可自由市场原则，但在处理自己的眼前经济利益时，他们都十分乐意抛弃这些原则。换句话说，我们无法预言民主主义的老百姓会做出理性的经济选择，或者经济上失败者不会利用自己的政治权力来保护他们的经济利益。民主制度，尽管能反映其社会中各种利益集团的利益，但从整体上讲，还是偏袒于福利，通过工资税收政策来抑制生产，保护走下坡路的、没有竞争力的产业，并因此承受更大的预算赤字和更高的通货膨胀率。拿我们身边的例子来说，80年代期间，美国通过一系列增长的预算赤字使花的钱比生产的要多得多，为了维护现有的消费水平，不得不限制未来的经济增长和下一代的选择。美国人尽管对这种不仅在经济上而且在政治上损害他们长远利益的做法表示担忧，但美国的民主制度并不能认真地应对这一问题，原因在于它不能决定如何公正地分摊削减预算和增加税收所造成的痛苦。因此，在美国，民主制度近年来没有显示出强有力的经济职能

① 参见格森克侬（1962年）。

② 资料来源：亨廷顿及多明戈："政治发展"，《政治学手册》第3卷，美国Addison-Wesley出版社1975年版，第61页。

作用。

另一方面，专制制度原则上比民主制度更有能力推行真正的自由经济政策，更能防止限制经济增长的再分配目标对其进行干预。专制制度不需要解决夕阳工业中的工人失业或者对效率低的部门进行补贴，因为后者有政治权势，他们可以实际地利用国家权力，为了从长期的增长出发来抑制消费。韩国在60年代的经济高速发展时期内，政府能通过禁止罢工和通过禁止讨论工人扩大消费和福利问题来拒绝提高工资的要求。相反，韩国1987年向民主过渡时，新当选的政府刚刚通过民主选举，就不得不面对爆发的罢工和受到长期压抑的增加工资的要求，结果造成韩国劳动力成本大幅提高，国家竞争力下降。当然，共产党政权会通过无理地限制消费来获得特别高的储蓄率和投资率，但它们的经济长期增长和现代化能力都会因为缺乏竞争力而受到损害。另一方面，市场导向的专制主义国家集中了民主制度和共产主义二者的优点，他们既能够对其人民强制推行一种比较高度的社会纪律，又能给予他们足够的自由以鼓励发明和应用最现代的技术。

如果反对民主制度经济效率的观点认为民主制度在处理收入再分配和当前消费的利益关系时太相信市场的作用，那么另一种观点就是认为它们没有充分发挥市场的作用。市场导向的专制主义制度在许多方面与北美和西欧的发达民主国家相比其经济政策更具有稳定性，但这种稳定性完全以失去高经济增长为目标，不关注收入再分配和社会正义。我们不敢肯定，这些国家补贴和支持部分经济部门而牺牲其他经济部门的产业政策是否比日本和其他亚洲新兴工业国家对经济的扶持更具有抑制作用。但是，国家对市场的干预无论是否有效，无论是否合适或者是否还是仅限于有竞争力的市场，都明显地与高速度的经济增长完全吻合。从70年代后期到80年代初期，台湾地区的经济计划者不顾在纺织

业等轻工业中出现的阵痛和失业，成功地将投资资源从这些产业转移到电子和半导体这一类先进的工业上。在台湾地区，产业政策之所以能发挥作用，只是因为政府能够保证经济计划的技术官僚不会受到政治上的压力，以至于他们能够强化市场作用并根据效率原则来做出决策。换言之，产业政策之所以在台湾地区能发挥作用，原因在于台湾没有实行民主制度。一项美国的产业政策之所以无法改变其产业的经济，恰恰是美国比台湾地区及亚洲新兴工业国家更民主。在美国，经济计划整个过程会很快地为来自议会的压力所困扰，不论是想保护效率低的产业还是想通过特殊政策促进某个产业的发展。

经济发展和自由民主之间存在着不容置疑的关系，我们只要放眼世界就可以看到这点。但是，这种关系的实质都比它的表面更为复杂，至今还没有任何理论能予以适当的解释。现代自然科学和工业化进程的逻辑性在政治范畴中并没有一个惟一的方向，这一点与经济范畴不同。自由民主与工业的成熟相匹配，因此被许多工业发达国家的公民所偏爱。但是，工业化和自由民主之间似乎没有必然的联系，我们的有方向性的历史所需要的“历史发展机制”同样也会既能带来一个自由主义的未来，也会引出一个官僚专制的未来。所以我们还要考察其他方面才能理解专制主义的当前危机和世界范围的民主革命。

第十一章
已经回答的老问题

对于康德的问题，能否有可能从世界主义者的观点写一部世界普遍史？我们暂时的回答是可以的。

现代自然科学已经不断地向世人揭示了过去几个世纪的人类历史本身所具有的一种方向性和连续性的机制。即使我们不能再用把欧洲和北美的沧桑作为整个人类的历史来看待，这一机制也是放之四海而皆准的。除巴西和巴布亚新几内亚丛林中很快就会消失的部落外，没有任何其他的人类没有受到该机制的影响，也没有任何一部分人类不是通过现代消费至上主义的普遍经济关系而与其他部分的人类发生联系。我们必须从世界主义而不是民族主义的高度来认识过去几个世纪中真正世界文化的出现，而世界文化则以科技主导的经济增长及其产生和维系所必需的资本主义社会关系为核心。即使曾寻求抗拒这种融合的社会，从德川家族的日本到奥托曼土耳其、苏联、中国、缅甸和伊朗，也只能坚持一两代人。这些国家没有被占优势的军事技术打败，却倒在现代自然科学创造的五彩缤纷的物质世界中。尽管不是所有国家都有能力在不远的将来成为一个消费至上的社会，但世界上也没有一

个社会不以此为发展目标。

根据我们对现代自然科学的把握，历史是循环的这一观点是很难站住脚的，但这绝对不是说历史不会重复。读过修昔底德的人会注意到，雅典和斯巴达之间的敌对状态和美国与苏联之间的冷战冲突两者非常相似。如果亲眼目睹过古代某些强大王朝的周期性兴衰并把它与当代的情况相比较，人们不会看不出它们之间的相似性。但是，只要我们理解在历史的重复之间存在某种记忆和运动，那么，某些长期存在的历史模式的重现是符合一个有方向的、辩证的历史规律的。雅典的民主算不上现代民主，斯巴达尽管与斯大林的苏联有些相似，但绝不会有任何当代对应物。柏拉图和亚里士多德想象的真正的循环历史，除非出现全球性大变革，让过去所有的记忆统统消失；而即使在核武器和全球变暖的时代，也很难设想出一个能诋毁现代自然科学思想的全球大变革。现代自然科学只要不是为传说中的“吸血鬼的心”所驱动，一定会在几代人的时间内自我重建，并恢复与之相伴的全部社会、经济和政治。从根本上逆转这一历史进程，就是与现代自然科学及其所创造的经济世界彻底决裂。当代社会选择决裂的可能性微乎其微，军备竞赛在任何情况下都会让它加入这个身不由己的世界之中。

在20世纪行将结束之际，希特勒和斯大林并没有变为人类社会组织的真正的一种选择，而是成为通向灭亡的历史岔道。这些最正宗的专制主义，尽管造成无数的人成为它们的牺牲品，但其寿命却都比人生要短（希特勒主义在1945年、斯大林主义在1956年）。许多其他国家曾试图以某种形式重现专制主义，从中国革命到70年代中叶红色高棉在柬埔寨进行的种族灭绝；另外也不乏许多独裁小国，包括左翼的朝鲜、南也门、埃塞俄比亚、

古巴及阿富汗和右翼的伊朗、伊拉克和叙利亚等。[1] 但是，所有在希特勒和斯大林以后的专制主义，都是出现在相对落后、相对贫穷的第三世界国家。[2] 共产主义长期无法在发达国家实现而在处于工业化初期的国家中占上风，这一状况似乎告诉我们“专制主义的诱惑”正如瓦尔特·罗斯托所说实际上是一种“过渡病”，即处于某个社会经济发展阶段的国家因其特殊的政治和社会环境所需要的病态条件。[3]

至于法西斯主义，为什么它出现在一个高度发达的国家？是否有可能将德国民族社会主义看成是一个“历史阶段”而不是一个现代性本身的特有发明？文明的进步本应能消散这种敌意，如果30年代那一代人对其重新爆发感到震撼，那么谁能保证我们将来不会为新的敌意爆发（其原因迄今仍未发现）而惊叹呢？

当然，答案是我们无法也不能保证将来所有时代中又出现希特勒或波尔布特。那些当代以黑格尔自诩并认为“希特勒对于1945年后德国推行民主必不可少”的人已受到世人嘲讽。另一方面，一部世界普遍史并不需要为每个君主制度和每场战争进行辩护来展现一个更大的具有意义的人类发展模式。如果我们承认人类发展过程存在过大的并且显然无法解释的中断，则进化过程的影响力和长期规律性并不会因此而减弱或有损其说明力，就像

---

① 叙利亚和伊朗都称自己是某种形式的社会主义国家，虽然这反映出当时国际上的某种时尚，但这些政权的执政形式与其名不相符。由于各个国家的政府控制范围不同，许多人反对把这些国家归入“专制主义”一类，认为用“流产的”或“不完全的”的专制主义更恰当。但这两个用词都没有充分反映出这些国家的野蛮性质。

② 马克思曾预言，共产主义首先会在像德国这样的拥有巨大的工业无产者的发达国家实现，但实际上却先在半工业化半西化的俄罗斯，后来在农民和农业占主导地位的中国首先实现。参见施拉姆及昂科斯：《马克思主义与亚洲》，伦敦 Allen Lane 出版社 1969 年版。

③ 见罗斯托：《经济发展的阶段》，剑桥大学出版社 1960 年版，第 162—163 页。

恐龙的突然灭绝不会诋毁生物进化论一样。

我们不能只停留在揭露希特勒的种族大屠杀罪行或者只希望多出几篇论述人类历史进步性和合理性的论文上，而应当深刻反思这一重大事件的可怕性。现在有一种倾向，不愿意理性地讨论大屠杀的历史原因，这在许多方面与反核分子不承认核武器的威慑力和战略使用的合理性的情况十分相似。这两种情况都隐含着对种族灭绝会“合理化”的担忧。有些作家把希特勒的种族大屠杀看成是现代社会某种意义的头等大事，他们都共同认为，这一事件不仅其邪恶是历史上惟一的，而且也是潜伏在社会表层之下的普遍邪恶的一种显现。但是这种观点自相矛盾：如果它是惟一的邪恶事件，是史无前例的，产生它的原因也应该是惟一的，是一种不会很容易在其他时代、其他国家重现的原因。[①] 因此，我们无论如何不能把它看做是现代社会应当具有的一个方面。另一方面，如果它是一种的普遍的灾难，那么它只是民族主义泛滥这一可怕但司空见惯的现象的极端形式。它可以放慢历史火车的行进速度，但却不能使它出轨。

我赞成这种观点，认为大屠杀是一种惟一的灾难，也是德国20年代至30年代这一特定历史条件的产物。这一特定的历史条件不仅在绝大多数发达国家根本不会出现，而且将来在其他社会也很难（尽管有可能）再现。我们应当承认，在这特定的历史条件下，确实有许多情况在其他国家也是司空见惯的并且很可能会重复出现，如在长期残酷战争中战败和经济衰退等等。但是，其他情况则只是德国当时特殊的思想和文化传统，如它的反唯物主

---

① 该观点是托多罗夫在评论鲍曼的“新共和国的现代性和大屠杀”一文时提出的（1990年3月19日，第30—33页）。托多罗夫正确地指出，不能把纳粹德国看成是现代社会的一个样板，而应当认识到，它同时含有现代和反现代的成分，后者对解释为什么会出现大屠杀方面有相当的价值。

义思想和对斗争和牺牲的崇尚，使德国与自由的法国和英国具有很大的反差。这些传统根本谈不上什么现代性，它曾得到普法战争前后德意志帝国保护主义工业化造成的扭曲的社会分化的验证。虽然有些极端，但我们完全可以把纳粹主义看做是“过渡病”的另一个变异，是现代化进程的一个副产品，但绝不是现代社会的题中之义。① 当然，不要认为我们的社会已经走完了现代化的历史过程就不会再出现这一现象了，但它确实说明法西斯主义是一种病态的而且是极端的历史条件，我们因此不能以偏概全来认识现代社会。

我们在说“斯大林主义或纳粹是社会发展引发的疾病”时，并不是我们不了解它们的畸形，也不是对其受害者缺乏同情心。正如雷瓦尔所指出，80年代自由民主制度在某些国家取得胜利这一事实，对绝大多数过去一个世纪被专制主义夺去生命的人来说，没有任何意义。②

另一方面，他们的生命被白白浪费，他们的痛苦没有得到抚慰，这些事实并不能让我们无言而对历史是否存在一个合理的模式这个问题。人们普遍希望，一部世界普遍史，如果人们能发掘出来，必须能起到一种不受宗教约束的自然神学的作用，也是对历史终结时代所有存在的事物的一种诠释。然而，没有一种世界普遍史可以满足这一希望。如果要编写这部世界普遍史，就必须

① 参见达伦道夫的经典著作：《德国的社会和民主》，纽约道布尔戴出版社1969年版；斯特恩：《文化绝望的政治》，美国加利福尼亚大学出版社1961年版。后一篇文章把一系列涉及纳粹的问题归纳为生物的返祖现象、“前工业”社会因细化及背离经济现代性的特征而产生的一种广泛的冲突。霍梅尼的伊朗可以被看做是一个相关的实例：伊朗在二战后经历了一个经济增长非常快的时期，完全改变了传统的社会关系和文化标准。极端的什叶派教义可以被看做是通过新的截然不同的手段来重新恢复“前工业”社会形式的一种返祖企图。

② 雷瓦尔（1989—1990年），第99—103页。

从一开始便舍弃大量的历史细节和纹理，最后几乎肯定会忽略“史前”的所有人和时代。我们所能编撰的任何一部世界普遍史都将不可避免地回避许多对于所经历过的人来说太现实的事件。一部世界普遍史只是一套思想工具，它不能取代上帝拯救每个历史的受害者。

在历史发展中出现的像大屠杀这样的历史断裂，不论有多可怕，都不能抹杀现代化进程是一个连续并且非常强大的整体这个显而易见的事实。历史存在着断层，不会降低现代化进程中人的经历方面的异乎寻常的相似性。没有人会否认20世纪的生活与过去所有时代相比发生了翻天覆地的变化，发达民主国家的富裕居民嘲笑抽象的历史进步，但很少有人愿意生活在落后之中，即生活在代表人类更早阶段的第三世界国家中。我们承认，现代社会可以让人类邪恶以新的形式来表现，甚至也可以质疑人类道德进步这一事实，但我们过去坚信，现在仍然坚信，历史是朝着一个方向持续不断地前进的。

第十二章
没有民主人士的民主

迄今为止，我们所构建“社会发展机制”显然主要着眼于从经济上来解释历史。“现代自然科学的逻辑性”离开愿意不惜牺牲自己的需要或者为保护自己而利用科学来征服自然的人类，本身没有任何作用。科学本身（不论以机器生产形式还是以合理的劳动组织的形式）只是自然基本法则决定技术能力水平的境界。推动人去开发这种可能性的是人的欲望：不是满足有限的“自然”需要的欲望，而是一种弹性极大的欲望，这种欲望的可能性境界受到不断的推动。

换句话说，“社会发展机制”是用马克思主义观点来解释历史，但得出一个完全有悖于马克思主义的结论。正是发自“自然的人”的生产和消费的欲望致使人从农村涌入城市，不愿种地而想到大工厂或大公司去就业，抛弃祖业把自己的劳动力出卖给出价最高的买主，获得教育和遵守时间的纪律。

然而，与马克思的初衷相悖，那种允许人们以最平等的方式生产和消费最大数量产品的社会并不是一种共产主义社会，而是一种资本主义社会。在《资本论》第3卷中，马克思用以下语言描绘了共产主义带来的自山王国：

> 事实上，只有由人的需要和庸俗的目的所决定的劳动停止后自由王国才开始；因此，从本质上讲它超出了实际物质生产范畴。在任何一种社会形态和任何一种生产关系中，文明人和原始人一样，都必须与大自然搏斗来满足自身的需要，维持并延续生命。随着人的发展，他生理需要的必然王国也随着他自身需要的扩大而扩大，但满足这些需要的生产力同时也在提高。在这个必然王国中，自由只是与大自然的交往，挣脱大自然喜怒无常的支配，并以最少的能源消费和对人性最好、最值得的条件把大自然置于他们的共同控制之下。但尽管如此，它还是一个必然王国。当人的能力作为其终点提高到超过这个必然王国后，真正的自由王国便开始了。但自由王国只能建立在必然王国的基础之上。工作日的缩短是它的基本条件。①

马克思的自由王国实际上是一天4小时工作制，也就是一种生产力极高的社会，一个人在上午的劳动完全可以满足他本人及其家人的所有自然需要，下午和晚上可以去打猎，或者去写诗或当一个文学评论家。从某种意义上讲，像苏联或者前德意志民主共和国这样的真实世界的共产主义社会曾进入过自由王国，标志是很少有人每天老老实实地工作4小时以上。但是4小时以外的时间也很少用来写诗或当文学批评家，因为弄不好要坐牢。他们只能排队购买食物，喝酒，或者找机会到设在饱受污染、人满为患的沙滩去休假。但是，满足基本物质需要的“必要劳动时间”如果在社会主义社会平均为4小时，那么也只相当于资本主义社会的4小时或两小时，六七个小时的“剩余劳动”时间并没有只

① 《资本论》第三卷，纽约国际出版社1967年版，第820页。

进了资本家的腰包，它也会帮助工人购买汽车、洗衣机、野餐用具和帐篷。这种社会是否构成任何意义上的“自由王国”是另一个问题，但一个美国工人与一个苏联工人相比，显然离“必然王国”远得多。

当然，每个工人的生产率统计与幸福并没有必然的联系。马克思解释说，物质需要会随着生产力的提高而增长，所以必须了解哪种社会能更好地处理需要与生产力之间的关系，才能了解它们其中哪个能给工人带来更大的满足。具有讽刺意义的是，共产主义社会对西方消费至上主义社会创造的需求表现出一种不断膨胀的欲望，但却没有满足它们的手段。昂纳克过去经常说，德意志民主共和国的生产水平“比德国皇帝时期高得多”。确实，它比人类过去绝大多数社会都好得多，并且超出无数倍地满足了人的“自然”需要。然而，这几乎没有任何可比性。东德人并没有拿他们自己与德国皇帝时期的人相比，而是与当代西德人比较，因此发现他们的社会还非常贫乏。

如果人主要是一个由其欲望和理性支配的经济动物，那么历史发展的辩证过程应当是不同人类社会和文化之间会非常相似。这就是“现代化理论”的结论，它借用了马克思主义关于经济是历史发展主要动力的观点。现代化理论在1990年似乎比15—20年前遭受学术界猛烈攻击时更具有说服力。几乎所有成功地实现快速经济发展的国家看起来确实相似。虽然有许多条道路可供各国选择来走向历史的终结，但除了资本主义自由民主制度外，他们似乎很少关注现代社会的其他形态。[1] 现代化国家或地区，从西班牙到葡萄牙到苏联和中国，到台湾和韩国，都在朝着这个方

① 有两个例外，一是亚洲的市场导向的专制国家，我们将在第四部分中讨论它，另一个是伊斯兰原教旨主义。

向前进。

但是，像所有用经济观点解释历史的理论一样，现代化理论也有些许缺陷。这一理论只有在人是一个经济动物的前提下，只有当人受到经济增长和工业合理性必要性的支配时才能指导实践。它的雄辩的说服力来自于人，特别作为群体的人，他们确定在一生的绝大部分时间中一直在实践这一理论。然而，人还有其他一些与经济毫无关系的动机，而且历史断层（导致出现希特勒和霍梅尼现象的绝大多数人类战争、宗教、意识形态或民族主义情绪的迸发）也在于此。一部真正的人的世界普遍史必须能够不仅解释历史明显的、渐进的发展趋势，而且还要说明历史发展的断层和出乎意料的事件。

从前面的讨论中可以看出，对民主这一现象，我们如果只从经济学上来理解，显然无法作充分的解释。对历史的所有经济学诠释把我们带到了自由民主乐土的门口，但它却没有把我们一直送进里面去。经济现代化进程也许带来某些像部落或农业社会向城市、受教育以及中产阶级社会转变这种大范围的社会变革，并以某种方式为民主制度创造所需的物质条件。但是，这一进程不能解释民主制度本身，因为如果研究这一进程的内涵，我们会发现经济学几乎从来不会选择民主制度。首批重大的民主革命，如美国和法国革命，都几乎与英国工业革命同时爆发，都发生在两个国家在经济上实现今天意义上的现代化之前。所以，它们在选择人权时不会受到工业化进程的制约。美国的建国之父们也许对他们在英国议会没有代表而英国女王却向他们征税大为不满，但他们为建立新的民主秩序面宣布独立并向英国宣战的决定却很难解释经济效率问题。这样，在接下来世界历史发展的许多时刻，为选择繁荣而舍去自由的情况屡见不鲜——从美国独立战争时期亲英庄园主反对《美国独立宣言》，到德国和日本19世纪专制主

义者搞现代化，还有当代邓小平在继续坚持共产党专政条件下实行经济搞活和现代化，一直到新加坡李光耀认为民主对新加坡举世瞩目的经济成就是个障碍。然而，在各个时代，都曾有人为了非经济的目的拿他们的生命和生活来冒险去为民主权利而奋斗。没有民主主义者，没有一个由民主制度造就的民主人士来企盼并打造民主，就没有民主制度。

此外，一部建立在现代自然科学不断发展基础之上的世界普遍史只能囊括从 16 世纪和 17 世纪发现科学方法开始起的过去的 400 年左右的人类历史。科学方法和人类欲望的解放使人类竭尽余力去征服自然并让自然服务于人类，但这二者都不是无中生有地从法国哲学家笛卡儿和英国哲学家培根的笔下出现的。一部更全面的世界普遍史，即使在很大程度上基于现代自然科学，也必须理解科学在“前现代”时期的发源以及藏匿在经济人欲望之后的欲望。

从以上讨论中我们可以看出，不论是对当今世界范围内出现的自由主义革命还是对任何一部世界普遍史，我们为理解它们的基础所作的努力并没有走得太远。现代经济世界是一个庞大的并且有很强约束力的体系，宛如一把铁钳牢牢地钳住我们的许多生活，但形成这一状况的过程却与没有历史本身连接起来，而且并不足以说明我们是否到达了历史的尽头。因此，我们最好不要相信马克思和受其经济学历史观影响的社会科学体系，而应相信黑格尔，他是马克思的“唯心主义”前辈，他作为第一位哲学家回应了康德提出的写一部世界普遍史的挑战。黑格尔对历史进程中存在的“历史发展机制”的理解深度是马克思或所有当代社会科学家所无法比拟的。对于黑格尔来说，人类历史的基本动力不是现代自然科学，也不是促进现代自然科学发展的欲望的不断膨胀，而是一种完全非经济的动力，即为获得认可而进行的斗争。

黑格尔的世界普遍史不仅补充完善了我们只勾画出其轮廓的那种“历史发展机制”，而且还带给我们一种对人的更广义的认识——作为人的人——使我们得以理解历史发展的断层、战争以及平静的经济发展中出现的非理性，这些都是实际的人类历史的特征。

回归黑格尔十分重要，因为它为我们提供了一个框架，用来了解人类历史的进程将会永远继续下去还是走到了尽头。作为这一分析的起点，让我们先接受黑格尔式马克思主义的关于历史辩证地发展或通过矛盾运动发展的这个命题，暂不考虑辩证法是唯心的还是唯物的。也就是说，世界部分地区出现的某种形式的社会政治组织，其本身应包含着一种随时导致其灭亡或被其他不同的并且更好的社会政治组织所替代的内在矛盾。这个历史终结的问题可以这样来讨论，即在当代自由民主秩序中是否存在一种能让我们看到历史进程将继续并且会产生一个新的、更高级的秩序的内在矛盾。我们如果看到一种相当偏激、并有可能导致自由民主社会（用 60 年代的话来说是整个“体系”）垮台的社会不满情绪，我们会承认这种内在矛盾确实存在。在当代自由民主社会中的确存在某些问题，甚至存在着像预算赤字、通货膨胀、犯罪或毒品这类严重问题，但这本身并不能说明什么。这类问题，除非严重到无法在制度内部予以解决、严重侵蚀制度本身的合法性致使制度崩溃的程度，否则不会成为一种矛盾。例如，资本主义社会无产者的长期贫困对于马克思来说不只是一个问题，而且是一个矛盾，因为它会导致革命，从而推翻资本主义社会的全部结构并用一个不同的社会制度来取代它。相反我们会申辩说，如果目前社会及政治组织形式完全满足了人的最基本需要，历史就走到尽头了。

然而，我们如何才能知道在我们现在的社会里是否仍存在着

任何矛盾？可以从两个方面来讨论这个问题。第一，我们可以观察历史发展的真实过程，看看是否存在一个能显示出某个社会形态优于另一个社会砸碎的历史模式。就像一个现代经济学家不想对“效用”和“价值”本身做出定义，而宁愿接受以价格来表示的它的市场价值一样，我们也必须接受世界历史的市场价值。我们会把人类历史视为不同制度或社会组织形态之间的一种对话或竞争。在这场对话中，各个社会或通过军事占领，或以更优越的经济制度、更稳定的国内政局战胜或在时间上超过另一个社会。[1] 如果人类社会经过数世纪发展都朝着自由民主这个惟一的社会政治组织形式演变或聚集，如果自由民主是惟一的最佳选择，并且如果生活在自由民主制度下的人民对他们的生活没有表示根本的不满，我们就可以说这场对话得出了一个最后的决定性结论，历史主义哲学家会不得不接受自由民主制度的优越性和终结性。世界历史是公理的最终裁判。[2]

这并不是说采用这种方法的人都会信奉“强权出公理”这一信条惟权力和成功是从。我们没有必要承认各位在世界历史上昙花一现的、不可一世的暴君和想象的帝国创建者，关键是发现某个能在世界历史全过程中立于不败之地的制度或体系，这种制度或体系必须具备解决从人类历史一开始就存在的人的满足问题的能力，以及不断适应人类不断改变的环境的能力。[3]

---

① 从历史学家的观点看，一个社会战胜另一个社会的优越性很难认定，特别是我们没有理由说一个依赖于其经济竞争优势的社会比一个依赖于军事优势的社会更合法一些。

② 该观点及把世界历史比做一场对话都是柯耶夫提出的，参见柯耶夫（1963年），第178—179页。

③ 参见斯蒂芬·史密斯：《黑格尔的自由主义批判：环境的权力》，芝加哥大学出版社1989年版，第225页。

可是，这种“历史学”方法，无论多么专业，仍会受到以下问题的困扰：我们如何才能知道表面上取胜的社会制度（此处指自由民主制度）似乎没有“矛盾”的状态不是一种假象呢？随着时间的推移，我们又如何才能肯定不会出现能推动人类历史进一步发展的新矛盾呢？人本性中有基本特征和非基本特征上下两个层面，没有这个必要的概念，就无法知道一个表面的社会安定是否能表示人的需要得到了真正的满足，面不是表示国家安全部门的工作特别有成绩或者仅表示革命风暴来临前的寂静。我们不会忘记，法国革命前夕的欧洲在许多观察家看来是一派和平盛世景象，70年代的伊朗和80年代的东欧国家情况也相似。再举一个例子：近年来，当代女权主义者断言，最根本的历史应当是各种“父系”社会之间的冲突史，而“母系”社会则较之更统一、更有母爱而且更热爱和平，因此是一个可行的替代社会形态。由于母系社会没有现有的实例，所以无法进行实证研究。[①] 而且，倘若事实证明女权主义者对人类个性解放在妇女方面的可能性的理解是正确的，未来很可能会出现母系社会。要是这样，我们显然还没有达到历史的终结阶段。

确定是否达到历史终结阶段的另一种方法称为“跨历史的”方法，或一种基于自然概念的“跨历史的”方法。也就是说，我们可以从人的跨历史概念出发来判断现行自由民主制度是否合法。我们不能只看到英国和美国民众对现实社会的不满的实证，而应当寻求理解人的本质，即人作为人始终具有但不是每时每刻都表露出来的人性，并按该标准来确定当代民主国家的合法性。这一方法将把我们从现在的死胡同中引导出来，也就是从我们想

① 曾有人认为，母系社会曾经在地中海地区出现过，后来在某个历史时期被父系社会推翻。参见津布塔斯：《女神的语言》，纽约 Harper & Row 出版社 1989 年版。

判断的社会本身所设定的标准和期望中解脱出来。[1]

人性不是一次性造就的，而是"在历史的进程中"自我形成的，这一事实并不能让我们不用再去讨论人性这一个话题，不论这个人性是一种自我创造过程的结构，还是人类历史发展的终点或终极。[2] 例如，如果康德认为，人的理性除作为一种长期的社会进程的积累外，并不能充分开发；即便如此，我们也不能把理性视为不是人的本性。[3]

---

① 但是，这种方法并不是没有它的问题。首先，人的"跨历史的理解"从何而来？如果我们不愿承认宗教的引导作用，就应当把标准建立在个人的哲学思考的基础之上。苏格拉底通过观察其他人并与他们对话来达到"跨历史的理解"。我们这些苏格拉底的后人，能与过去的伟大思想家进行相似的对话，他们对人的本质的可能性都有最深刻的理解。我们也能像卢梭和无数作家和艺术家那样，透视自己的心灵，理解人的动机的真实源泉。如今，在数学和较低程度的自然科学的领域中，个人通过思考可以对真理的性质得出位于主客观中间的、以苏格拉底的"清晰且独特的思想"的形式来表示的共识。对一个很难的偏微分方程，没有人会想到去市场上找答案，而会去找数学家，数学家的正确答案会从其他数学家那里得到验证。但，在人的王国中，不存在"清晰且独特的思想"，对人的性质没有普遍的共识，或者谈不上正义或人的满足以及从此派生出来的最完善的社会制度。有个性的人也许会相信，他们对这些话题有"清晰而独特的思想"，但精神病患者和疯子也会有这种"清晰而独特的思想"，而且两者之间并不是总有明显的区别。一个有特性的哲学家也许会使一群人相信他们观点的显然性，这一事实可能会保证该哲学家不是一个精神病患者，但并不能保证那群人遭受一种贵族的歧视。参见柯耶夫：《暴君与智慧》（1963 年），第 164—165 页。

② 施特劳斯 1948 年 8 月 22 日在给柯耶夫的信中提到，即使在柯耶夫—黑格尔的体系中，人性的哲学仍然是不可或缺的。他问到："历史进程的惟一性……如何用其他方法来说明？是否只有惟一一个无限永存的'地球'……历史进程才一定是惟一的？此外，为什么一个暂时的、有限的地球不会常遭受灾难（每一亿年），全部或部分重蹈历史的进程？只有一个目的论的人性概念才能解答这个问题。"引自施特劳斯：《论暴君》（修改版），纽约自由出版社 1991 年版，第 237 页。另见罗斯：《精明与历史》，康奈尔大学出版社 1988 年版，第 126—127 页。

③ 见康德（1963 年），第 13—17 页。康德把自然描绘成一种存在于人之外的一种意志；但我们会把它理解为是对人性的比喻，这种人性潜在地存在于所有人中，但只能在人的社会和历史互相作用中看到。

最后，没有一个永久的、跨历史的标准，即如果不讨论人性，“历史”显然也无法讨论，更不用说讨论“世界普遍史”。“历史”不是给定的，不仅仅是一个过去所发生的事件的流水账，而是一项辨别事件重要性抽象化的意识工作。这种抽象所依据的标准是可变的。例如，在过去几代人中，曾有过研究重心从外交和军事历史，转向社会历史、妇女和弱势群体历史或者“日常生活”历史的过程。历史研究关注的对象曾从富人或强者转到较低的社会阶层，这一事实并不说明对历史选择标准的放弃，而只是标准的改变，以适应一种更新的并且更平等主义的意识。然而，不论是外交历史学家还是社会历史学家，都无法回避重大事件或非重大事件的选择，并且因此必须参照一种存在于历史“之外”（有时在专业历史学家本身能力范围之外）某个地方的标准。这就是一部历史的真谛，抽象程度更高的世界普遍史更是如此。“世界普遍史学家”必须准备把所有人和所有时间划分成“史前”或“非历史”的人和时间，因为它们都不包括他或她的历史的中心“情节”。

因此，如果我们必须触及历史的终结这个问题，我们似乎必须把对历史的讨论放下来，转而讨论人性的问题。我们无法仅仅局限于用当代世界向我们展示的实证来讨论自由民主制度的远景——它对生活在其社会制度中的人所具有的吸引力，以及它对长期生活在自由民主制度中的人的持久影响力，而是必须直接地、明确地提出一个跨历史标准的人性，用以判定每个社会制度或社会体系的好与坏。柯耶夫声称，我们已经到达了历史的终点，一个人人相同、人人平等的国家可以完全满足它的公民。换句话说，现代的自由民主世界其内部没有矛盾。评价这句断言时，我们不想受误解柯耶夫论点的异见的影响，如有人认为，某个社会团体或个人由于贫困、种族歧视而不能平等地得到社会的

好处，就会表示不满。更深层次的问题在于基本原则，即我们社会的“好处”是否真正的好而且“作为人的人”是否真正感到满足，或者某个其他形态的社会制度或社会组织原则上能否提供一种更高级的满足。为回答这个问题，为理解当今时代是否确实是一个“人类的旧时代”，我们必须回过头来看看出现在历史进程开始前的自然人。换句话说，看看“最初之人”。

第十三章
最初只是一场
为纯粹名誉而战的殊死战争

只有拿生命来冒险才能获得自由。只有以生命为赌注才能证明自我意识的本质不是单纯的存在，也不只是它第一次出现时的直接形态……一个具有特征的人，如果不拿自己的生命作赌注，也会获得作为人的认可，但他领悟不到作为有独立自我意识的人获得认可的真谛。

——黑格尔：《精神现象学》①

所有人类起源学意义上的欲望——产生自我意识、人的真实的欲望——最终都是一种“获得认可”的欲望官能。人的真实“暴露”出来的以生命为代价的冒险是一种寻求这一欲望的冒险。因此，谈论自我意识的“起源”时一定要提到一场为获得“认可”的殊死战斗。

——柯耶夫：《黑格尔导读》②

---

① 见黑格尔著:《精神现象学》，纽约 Harper & Row 出版社 1967 年版，第 223 页。

② 柯耶夫：《黑格尔导读》（1947 年），第 14 页。

世界各地，从西班牙和阿根廷到匈牙利和波兰，当人民在推翻专制建立自由民主制度时，什么问题最重要？在某种意义上讲，答案是绝对消极的，是根据前一种政治秩序的错误和不公平做出的答案：他们想摆脱那些过去骑在他们头上的可恶的军官和党魁，或者想生活在没有恐惧和任意逮捕的环境中。生活在东欧和苏联的人民认为或者希望他们正在实现资本主义的繁荣，因为资本主义和民主在许多人头脑中是“我中有你，你中有我”。但正如我们所看到的，它们完全有可能在没有自由的情况下实现繁荣，西班牙、韩国或中国台湾就在独裁统治下实现了繁荣。然而，在它们中，繁荣并不充分。对于20世纪后期自由主义革命以及从18世纪美国和法国革命以来任何自由主义革命，把人的基本冲动作为这些革命的动因来描绘从根本上讲是牵强附会的，因为只强调了经济。现代自然科学创造的“历史发展机制”在解释历史进程时，仍然不完整而且最终不令人满意。自由政府在展现自己：美国总统或法国总统称赞自由和民主是一种本质上的善，因而似乎能引起全世界人的共鸣。

为了理解这种共鸣，我们有必要回到黑格尔这位伟大的哲学家，他第一个因应康德的挑战并填补了那部最严肃的世界普遍史在许多方面留下的空白。正如柯耶夫所做的说明，黑格尔为我们提供了一个可替代的“历史发展机制”，用来理解以“为获得认可而斗争”为主线的历史进程。尽管我们需要坚持我们研究历史所采用的经济观点，但“获得认可”为我们再现了一种完全的非唯物主义历史辩证法，它对人类动机的理解比马克思的辩证唯物主义或从马克思派生的社会学要丰富得多。

当然，这里有个问题，即柯耶夫的解释是否符合黑格尔的原意，或者说柯耶夫是否在其中加人了他本人的思想。柯耶夫确实吸收了黑格尔学说的部分内容，如“为获得认可而斗争”和“历

史的终结”，并用一种也许黑格尔本人也没有采取的方法，把它们作为该学说中最闪光的亮点。尽管诠释黑格尔原著对于“本议题”来说是一项重要的任务，但我们的兴趣不在黑格尔本身，而在柯耶夫所解释的那个黑格尔身上，或者在一个名叫黑格尔—柯耶夫的、可能是全新的、综合的哲学家上。从此以后，每当提到黑格尔时，我们实际上指黑格尔—柯耶夫，而且我们所注重的是思想本身，而不是最初表达这些思想的哲学家。①

人们也许会认为，为了理解自由主义的真正含义，我们需要走得更远，回到这些最初创立自由主义的哲学家霍布斯和洛克的思想所产生的时代，因为最古老、最持久的自由社会——在盎格鲁—撒克逊体系中指英国、美国和加拿大——是洛克思想的典型表现形式。其实，我们虽然想回到霍布斯和洛克，但黑格尔对我们具有特殊意义，其原因有两个：第一，黑格尔对自由主义的理解比霍布斯和洛克的理解层次更高。实际上，生活在洛克的自由主义时代的人，对由这种自由主义带来的社会及其“原型产品”——资产阶级一直感到不安。这种不安，其根本原因是一个道德问题，即资产阶级只关心它自己的物质利益，既不爱国，也没有公德，更不愿为自己周围的社会作贡献。简言之，资产阶级就是利己主义，而且个人利己主义已经成为马克思左派和贵族共和主义右派攻击自由社会时共同的批判靶子。黑格尔与霍布斯和洛克截然相反，他为我们提供了一种本身就能说明问题的自由社会，这种自由社会建立在人性的非利己主义部分之上并寻求把这部分作为现代政治的核心。他最后能否成功还要拭目以待，这个

① 对于柯耶夫与真正的黑格尔的关系，参见米歇尔和罗斯：“认可问题：柯耶夫与历史的终结”，《历史与理论》第 3 卷（1985 年），第 293—306 页；另参见赖利：“柯耶夫：黑格尔—柯耶夫导读”，《政治理论》第 1 卷（1981 年），第 5—48 页。

问题将在本书最后部分来讨论。

第二，把历史看做是一种“获得认可的斗争”，这种方法对观察当代世界非常有用，而且非常有启发性。迄今为止，我们这些自由民主国家的公民非常习惯于当前那些把所有动机归结为经济原因的现象，我们的个人理解力如此资产阶级化，以至于我们经常惊讶地发现绝大多数政治生活是完全非经济的。确实，我们甚至没有一个共同的词汇来谈论人性中导致绝大部分战争和冲突的傲慢和过分自信的一面。“为获得认可而斗争”是一种和政治哲学有同样长历史的概念，意指一种与政治生活本身相关联的现象。如果目前我们对这个语汇很陌生，只是因为我们的思想已经在过去 400 年中成功地经济化了。然而，不论在苏联、东欧、南非、亚洲、拉丁美洲，还是在美国本国，“为获得认可而斗争”在我们周围无处不在并成为当代争取自由权利运动的基础。

为理解“为获得认可而斗争”的含义，我们需要理解黑格尔关于人或人性的概念。[①] 对那些先于黑格尔的早期现代自由主义理论家来说，关于人性的讨论只适用于对“最初之人”，即“自然状态”下的人的描绘。霍布斯、洛克及卢梭从来无意把自由状态理解为对原始人的一种经验的或历史的解释，而是一种尝试以揭示人个性的因袭性——如某人是意大利人或者是贵族或佛教徒——并揭示那些作为人的人所共同具有的特征。

黑格尔否认他有一套“自然状态”的学说，而且他确实抵制过一种关于人性持久不变的概念。对于人来说，他是随意的而且是不确定的，因此能够在历史进程中创造自己的本性。然而，这一历史的自我创造过程有一个起点，它和“自然状态学说”一

① 至于柯耶夫对黑格尔关于“为获得认可而斗争”的解释，见罗斯（1988年），第 98—99 页以及史密斯（1989 年），第 116—117 页。

样，在寻找所有意图和目的。[1] 黑格尔在《思维现象学》中描绘了一个原始的"最初之人"，他生活在历史开始的时期，他的哲学功能与霍布斯、洛克和卢梭的"自然状态的人"根本无法区别。也就是说，这个"最初之人"是人的原型，拥有公民社会和历史进程开始前即已存在的基本人类属性。

黑格尔的"最初之人"在基本的自然欲望方面与动物基本相同，如对食物、睡眠、藏身等的欲望，尤其是维持自己生命的欲望。对黑格尔来说，他是自然或物质世界的一部分。但黑格尔的"最初之人"从根本上区别于动物，他所需要的既有实实在在的、真实的、客观的对象——一块牛排，或一件用来保暖的皮夹克，或一片藏身之处——，也有完全非物质的对象。首先，他需要得到别人的需要，即被其他人所需要或者被其他人认可。确实，对于黑格尔来说，单独一个人，在没有获得其他人认可前，不会有自我意识，即不会意识到他自己是一个个人。人，换句话说，从一开始就是一种社会存在：他自己的自我价值和身份的意识与其他人赋予他的价值密切相连。用大卫·理斯曼的话来说，他从根本上是"依附他人的"。[2] 尽管动物也有社会性，但这种社会性是本能的而且建立在相互满足本能需要的基础之上。海豚或猴子要鱼或香蕉，但不要其他海豚或猴子的需要。按照柯耶夫的解释，只有人才能需要一种"从生物学观点看完全没有用的对象

---

① 该观点是由史密斯（1989 年）提出的，第 115 页。另见史密斯："黑格尔自由主义批判"，《美国政治学杂志》第 80 卷第 1 期（1989 年 3 月），第 121—139 页。

② 理斯曼在其所著《孤独的人群》（耶鲁大学出版社 1950 年版）中使用了"依附他人的"一词来指战后美国的束手束脚的保守主义，把它与 19 世纪美国人不随波逐流的特点相对照。对于黑格尔来说，没有人是真正的"有主见的"，甚至没有人不受其他人影响也不被其他人认可。理斯曼所称"依附他人的"实际是"有主见的"变相形式。例如，非常虔诚的宗教徒所表现的那种自负实际上建立在隔一代的"有主见的"基础之上，因为是人自己创造了宗教的标准和他献身的目标。

（如奖章或敌人的旗帜）”；他需要这些对象并不是为了追求对象的本身的价值，而是因为别人也需要这些对象。

但是，在第二种方法或其他更基本的方法中，黑格尔的“最初之人”有别于动物，这个人不仅想要获得别人的认可，而且想作为人来获得别人认可。人这一身份是由人拿生命冒险的能力构成的，这是他最根本、最独特的特征。因此，“最初之人”与其他人遭遇后会发生暴力战斗，每一方都冒自己的生命危险寻求获得另一方的认可。人从根本上讲是一种依附他人的而且是社会的动物，但他的社会性把他引人的并不是一个和平的公民社会，而是一场为纯粹的名誉而进行的殊死暴力战斗。这场“血腥的战斗”的结果不外乎以下三种情况：一是双方都战死疆场，生命本身，人的或自然的，统统灭亡；二是其中一方被消灭，但劫后余生者并没有得到满足，因为其他能有认可他的意识的人已经不存在了；三是这场战斗分出了输赢，胜者为王败者为寇，其中一方没有选择冒死奋争而决定屈当奴隶。于是，主人得到了满足，因为他已经以生命为赌注赢到了其他人对他所做一切的认可。在黑格尔的自然状态中，“最初之人”之间的第一次遭遇像霍布斯的自然状态或洛克的战争状态一样，充满了暴力，但其结果并不是表现为一种社会契约或其他公民社会的形式，而是一种高度不平等的统治与奴役的关系。[1]

对于黑格尔来说正如马克思所说，原始社会被社会阶级所分割。但黑格尔不像马克思，他相信最重要的阶级差别并不是由于经济原因造成的，例如一个人是地主还是农民，而是根据一个人对暴力死亡的态度来决定的。社会被分割为一边是愿意用生命来

① 另见尼采：《论道德的系谱》第二卷第16编，纽约Vintage出版社1967年版，第86页。

冒险的主人，另一边是不敢冒死的奴隶。黑格尔对早期阶级划分的理解，从历史的角度看，很可能比马克思的观点准确。许多传统的贵族社会最初都是兴起于游牧部族的"武士道"精神，他们通过在残忍、野蛮和勇敢上占上风而征服了比较愿意固定居住的人。首次征服后，主人的后代开始固定居住并靠向他们所统治的众多农民"奴隶"，征税或纳贡为自己建立起一种地主式的经济关系。但是，武士道这种建立在敢于拿生命冒险基础上的与生俱来的优越意识，在和平和安逸使同样的贵族堕落为放纵和颓废的朝臣许多年后仍然是贵族社会文化的精髓。

黑格尔对早期人的此番描绘，现代人听起来非常奇特，尤其是他把为纯粹的名誉拼死的自愿当做是一种基本人性。因为这种不怕死的自愿只是原始社会的一种习俗，已连同决斗和复仇这类暴力而日渐稀少。[①] 在我们的世界中，确实还有人在为名誉、旗帜或一件衣服在血腥的战斗中拼死，但他们逐渐地都属于一些暴力组织，或靠贩卖毒品为生，或居住在像阿富汗一类的国家。为什么追求纯粹象征性的价值、名誉或认可而心甘情愿地去杀人或被人杀的人，比那些在挑战面前更容易让步、愿意诉诸和平的仲裁或法院的人更具有人性？

在名誉之争的战斗中甘愿拼死，它的重要意义只有当我们更深刻地领会黑格尔对人类自由含义的观点时才能理解。在我们熟悉的盎格鲁—撒克逊自由主义体系中，通常把自由理解为某种完全没有约束的状态。于是，根据霍布斯的观点，从严格意义上讲，"'自由'意味着妨碍物（我指对人的活动的外部阻碍）的消

① 关于当代对隐藏在决斗背后的人的动机缺乏了解的例子，参见约翰·缪勒：《从世界末日撤退：重大战争的退化》，纽约 Basic Books 出版社 1989 年版，第 9—11 页。

失，并且无论对有理性的还是对没有理性和生命的创造物都同样适用”。根据这个定义，一块从山上往下滚的岩石和在森林中到处乱窜的饿熊，如果没有阻挡，都可称为是“自由”的。但是事实上，我们知道岩石的滚动是由地心引力和山坡的倾斜决定的，就像熊的行为是通过一系列天生的欲望、本能和需要相互作用来决定一样。一只在森林寻觅食物的饿熊只有形式上的“自由”，它除了解决饥饿及满足本能需要外没有其他选择。熊绝不会出于更高级的动机用绝食来示威。岩石和熊的表现都由它们本身的生理和它们周围的自然环境所决定。从这个意义上讲，它们像一台按某种规则运行的程控机器，而最根本的规则则是物理学的基本定律。

根据霍布斯的定义，所有身体上不受任何束缚的人都可以被视为是“自由”的。但是，如果人具有生理或动物本性，他或她也能被看做为只是其需要、本能、欲望及感情的一种有限的组合，它们之间以一种非常复杂但最基本的方法互相作用，从而决定着人的行为。因此，一个饥寒交迫的人，在寻求满足自己对食物和住所的本性需要时，其自由程度与熊甚至与岩石相比并不更高：他只不过是一台更复杂的机器，正按一套更复杂的规则在运行。在寻找食物和住所时没有身体上的束缚，这一事实本身制造的只是自由的表象，而不是它的本体。

霍布斯伟大的政治著作《利维坦》就是从描写那种像一台高度复杂的机器的人开始的。他把人性分解成一系列基本情感，如喜悦、痛苦、恐惧、期望、愤怒和野心。他相信，通过对这些情感进行不同的组合，完全可以确定和解释人的所有行为。于是，霍布斯到底没有相信，判断人是否自由关键是看他是否有道德选择能力。人的行为或多或少地具有理性，但这种理性只适用于像自然给予的自我保存那样的结果。而自然可以被完全解释为事物

运动定律，即英国科学家牛顿发现的物质运动定律。

与之相反，黑格尔则从一个对人的完全不同的解释人手。人不仅由他们生理或动物本性来决定，他的人性本身还具有超越或否定这种动物本性的能力。他不仅具有霍布斯的身体上不受束缚的形式上的自由，而且具有自然无法从根本上支配的超自然意义上的自由。这种自由包括他自己的本性、他周围的自然环境及自然法则。简言之，他应当具有真正的道德选择能力，能够在两种行动之间进行选择，而这种选择不只是根据哪个行动功利比较大来决定，也不只是一套情感和本能战胜另一套情感和本能的结果，而是因为他本身就应当具有制定规则并遵守规则的自由。人特有的尊严不在于他是否具有高级的算计能力，使他比低级动物更聪明，而在于他自由的道德选择能力。

但是，我们如何能知道人在这个更深的层次上是否自由呢？肯定地说，人做出的选择实际上只是一种利己的算计，只满足于他的动物性欲望或情感。例如，一个人不敢在邻居家果园里偷苹果，可以完全不是出于他的道德意识，而是因为他害怕得到比挨饿更重的惩罚，或者因为他知道邻居不久将出门旅行让他便可以随便摘取。于是，他会用这种方式进行算计。但即使这样，他（在这种情况下）与一个抢苹果的动物也没有什么高低级之分，都受自然的本能支配。

黑格尔肯定不会否认，人有他动物的一面或者有一种限定的或既定的本性：他必须吃饭和睡觉。但他显然也能够以一种完全逆反其本能的方式来表现自己，他这样做并不是为了满足一种更高级或更强烈的本能，而是纯粹为了逆反。这就是为什么为了纯粹的名誉而拼死战斗这种自愿在黑格尔对历史的描绘中发挥了重要作用。因为通过甘冒生命的危险，人可以证明他能够逆反他最强烈而且最基本的本能，即自我保存的本能。正如柯耶夫所指出

的，人的人性欲望一定要战胜他的自我保存的动物性欲望。这一点对于理解为什么在历史初期的原始战斗只集中在名誉、奖章或旗帜这类意味着获得认可的琐碎事物上来说是十分关键的。我之所以战斗，目的在于获得别人的认可，让他承认我甘愿冒生命危险，因此是一个自由的、真正的人。如果血腥的战斗是为了其他目的（或像我们这些霍布斯及洛克派的现代资产阶级所说的，某些“理性的”目的），诸如保护我们的家庭，或获得敌方的土地及财产等，那么这场战斗本身只会是满足某些其他动物性需要的手段。确实，许多比人较低级的动物也能够为了（比如说）保护自己的幼子或保卫栖居的地盘而拼死战斗。在这些情况中，这种行为是由本能和确保物种继续生存而不断进化的需要所决定的，只有人才会仅仅为了证明他不惜自己的生命，他是为比一台复杂的机器或一个“情感的奴隶”更优越这一惟一的目的而进行一场殊死战斗的。[①] 简言之，为了显示自己的自由和人特有的尊严而进行战斗。有人认为，“反本能”的行为，如愿意冒死进行一场名誉战斗，只能由另一个更深层的而且更为返祖性的本能来决定，但黑格尔也许并不知道有这种本能。事实上，现代生物学告诉我们，动物和人都为名誉而战，尽管没有人可以肯定后者是正常的行为者。如果我们认真地接受现代自然科学的教诲，人类王国完全是属于自然王国的，而且同样由自然法则来决定。所有人的行为最终都可以用行为心理学和人类学来解释，而心理学和人

① 这个观点出自卢梭的《民约论》。他说“惟一欲望的冲动就是被支配”，《卢梭全集》第3卷，巴黎Gallimard出版社1964年版，第365页。卢梭本人使用的“自由”一词同时具有霍布斯和黑格尔的含义。另一方面，他在《论人类不平等的起源和基础》中说，处于自然状态的人是可以自由地按自己的本能如对食物、雌性及休息的需要行事；另一方面，上面提到的那一段文字表示出他的“形而上学”的自由需要从情感和需要中解放出来的观点。他关于人完全性的描述非常相似于黑格尔将历史进程理解为一个自由人的自我创造的观点。

类学又是建立在生物学和化学并且最终是自然力的作用之上的。黑格尔及其继承者伊曼纽尔·康德意识到了现代自然科学的唯物主义本质对人类自由选择能力的威胁。康德的伟大著作《纯理性批判》的最终目的就是在机械的自然因果关系这片汪洋中隔出一座“孤岛”，在严格的哲学意义上，使其成为人真正的道德选择自由与现代物理学共存的场所。黑格尔承认这个“孤岛”的存在，但他眼中的“孤岛”要比康德设想的大得多，广阔得多。这两位哲学伟人都相信，在某些方面，人并不完全受物理定律支配。这不是说人比光速跑得快或人能挣脱地球引力，而且说人的思维现象不能与机械运动混为一谈。

我们现在还没有能力，或者还不敢去想分析德国理想主义创造的“孤岛”是否适当。人类自由的道德选择能力的形而上学问题，正如卢梭所说，是“哲学的深渊”。[①] 但是，即使暂时把这个难题放在一边，我们仍然可以把黑格尔强调冒死的重要性时所指出的某个非常真实、非常重要的东西作为一个心理学现象来观察，无论真正的自由意志是否存在，实际上所有人都像有真正的自由意志那样行为，并且根据他们自己相信是真实的道德选择能力来互相评价对方。人的许多活动都是为了满足自然的需要，尽管如此，仍有相当多的时间用于追逐精神上的目标。人不仅寻求物质舒适，还需要得到尊敬和认可，他们相信他们值得被尊敬，因为他们拥有某种价值或尊严。心理学或政治学，如果无视人对获得认可的欲望和人罕见但非常明确的能违背自己最强烈本能的意愿，肯定会误解人的行为中某些非常重要的东西。

对于黑格尔来说，自由不只是一个心理学现象，而且具有人

① 更准确地说，卢梭在《民约论》第一版中写道：“在人的构成中，灵魂对于人体的作用是哲学的深渊。”卢梭（1964年），第3卷，第296页。

性的人的本质。从这个意义上讲，自由和自然直接对立。自由不代表自由地生活在自然之中或者按照自然自由地生活，而应该说，自由只是从自然结束时才开始出现。人类自由只有在人能够超越他的自然性和动物存在并能为自己创造一个新的自我时才会出现。自我创造这一过程的象征性起点就是为纯粹的名誉而拼死战斗。

然而，尽管为获得认可的斗争是人最初的真实行为，但它远不是最后一个。黑格尔的“最初之人”不过是黑格尔辩证法的起点，要达到现代自由民主制度还需要走很长的路。人类历史的问题，从某种意义上讲，可以被看做是寻求一种满足主人和奴隶双方互相平等地获得认可的欲望的方法。历史正以一种实现这一目标的社会秩序的胜利而终结。

但是，在描绘辩证法后一个阶段前，有必要把黑格尔关于自然状态“最初之人”的说明与现代自由主义奠基人霍布斯和洛克的说明进行比较。因为虽然黑格尔的起点和终点都非常相似于这两位英国思想家，但他关于人的概念则是截然不同的，并为我们提供了一种非常不同的方法来观察当代自由民主制度。

第十四章
最初之人

每个人都希望他的同伴对他的评价和他的自我评价是相同的；而且对所有的蔑视和低估都会尽可能大胆地……通过伤害蔑视者并警示其他人，让他们给予自己更高的评价。

——托马斯·霍布斯：《利维坦》[1]

当代自由民主制度没有走出传统的阴影。他们和共产主义社会一样是人类在某个时间点上、根据某种理论上的理解和相应的统治人类社会的政治制度有意创造的，虽然在自由民主的理论起源中无法找到像马克思这个惟一的经典作家，但它确实声称自己是建立在一定的理性原则之上，而且我们可以很容易找到这些原则的理论先驱。写在《美国独立宣言》和《美国宪法》之中的美国民主制度所遵循的原则，就是根据杰斐逊、麦迪逊、汉密尔顿和其他美国建国之父的著作而确立的，而他们的思想则许多是借鉴了霍布斯和洛克等英国式自由主义体系。如果我们想破译世界最古老的自由民主的内涵（这种内涵已经被北美以外的许多民主社会所接受），我们需要重温霍布斯和洛克的政治著作，因为两

---

① 霍布斯：《利维坦》（1958 年），第 106 页。

位思想家对“最初之人”本质的认识有许多前于黑格尔的假设，但他们和英国式自由主义体系对“获得认可的欲望”的态度则与黑格尔完全不同。

当今世界，人们研究霍布斯首先从两点开始，一个是他把自然状态定义为孤独的、贫困的、丑陋的、野蛮的和短暂的；另一个是他的绝对君权学说，这一学说在人们研究洛克主张的反暴政革命权的更自由主义的学说时常常作为批评的对象。但是，虽然霍布斯绝对算不上当代意义上的民主主义者，但他是地地道道的自由主义者。他的哲学是当代自由主义的基石，因为正是霍布斯第一个确立了政府的合法性来自被统治者的权力而不是来自君主的神权或统治者的自然优越地位的原则。在这方面，霍布斯与洛克或《美国独立宣言》起草者之间的差异，与他与同一时代的思想家菲尔默和胡克之间的巨大分歧相比简直微乎其微。

霍布斯的权利和正义的原则是从自然状态的人的特征中总结出来的。霍布斯的自然状态是一种“源自情感的推论”，也许没有作为人类历史的一个一般阶段存在过，但在公民社会崩溃后却无处不在地潜伏着，例如70年代中期陷入内战后的黎巴嫩。正如黑格尔所描绘的血腥战斗一样，霍布斯的自然状态被用来说明在最持久、最基本的人的情感之间相互作用下所产生人的条件。[①]

霍布斯的“自然状态”与黑格尔的血腥战斗之间的相似性是非常明显的。首先，两者都具有极端暴力的特征：原始社会的现实不是爱与和谐，而是一场所有人以所有人为敌的战争。在下面这段文字中，虽然霍布斯没有使用“获得认可的斗争”这个词

---

① 与霍布斯的“自然状态”形成鲜明对照的是，血腥的战斗从某种意义上指一种处于某一实际历史时刻的情势的特征。

汇，但他那种所有人以所有人为敌的战争在其理论体系中的关键作用则与黑格尔的理论基本相同。

> 因此，在人的本性中，我们发现三个导致战斗的主要原因，第一是竞争，第二是不信任，第三是为荣誉……而正是荣誉会使人为一些区区小事，如一句话、一个微笑、一个不同的意见和任何其他贬义的信号，不论是直接涉及本人还是涉及其家族、他们的朋友、他们的民族、他们的职业或他们的名字，都会使人变得具有攻击性。[①]

霍布斯认为，人会为需要而战斗，但更多的时候并不如此，他们会为一些“区区小事”而打仗，换句话说，为获得认可而打仗。伟大的唯物主义者霍布斯用一个与唯心主义者黑格尔没有多少差别的词汇对“最初之人”的本性进行了最权威的描述，即最先驱使人投入所有人以所有人为敌的战争的情感，不是一种对物质占有的贪婪，而是满足少数野心家的骄傲和虚荣。[②]黑格尔的“对一种欲望的欲望”，或“获得认可的欲望”，可以被理解为只不过是我们通常按好恶分别称之为“骄傲”或“自尊”和“虚荣”或“自爱”一类人的情感。[③]

---

① 霍布斯：《利维坦》(1958年)，第106页。

② 霍布斯：*De Cive* 序，第100—101页；另见梅尔泽尔（1990年），第121页。

③ 参见柯耶夫1936年11月2日写给施特劳斯的信。他在信中写道：“霍布斯未能评价工作的价值并因此低估了斗争（虚荣）的价值。黑格尔认为，正在工作的奴隶会意识到：1. 自由的思想，2. 在斗争中这个思想的现实性。于是，‘最初之人’不是主人就是奴隶；在历史‘终结’时，‘一个完全的人’则既是主人又是奴隶，或者既不是主人也不是奴隶。只有这点才能满足他的‘虚荣心’。”见施特劳斯：《论暴君》(修改版)、纽约自由出版社1991年版，第233页。

此外，这两位哲学家都懂得，自我保存的本能从某种意义上讲是自然情感中最强烈、最广泛的部分。霍布斯认为，这种本能与“舒适生活所必需的那些东西”一道，构成促使人走向和平的最强烈的情感。不论是黑格尔还是霍布斯，都在原始的战斗中看到一种带根本性的紧张关系，这种关系的两端，一端是促使他在为名誉而战的战斗中冒生命危险的骄傲和获得认可的欲望，另一端是导致其后退并接受奴隶生活以换取和平和安全对暴力死亡的惧怕。最后，霍布斯一定会接受黑格尔的观点，血腥的战斗在历史上会以其中一个战士由于惧怕死亡而屈服于另一个战士，从而导致主人和奴隶关系的产生。对于霍布斯来说，主人对奴隶的统治就是专制制度，即一种不能消除人的自然状态的条件，原因在于奴隶只有在存在强权的威胁时才会为主人服务。[1] 然而，霍布斯与黑格尔之间的根本上的区别，以及盎格鲁—撒克逊的自由主义体系的决定性的转折之处，在于在骄傲或虚荣（即“获得认可”）与惧怕暴力死亡这两种情感之间道德向哪一方倾斜。正如我们所看到的，黑格尔深信，在一场纯粹为了名誉的战斗中甘愿冒生命危险的意愿，在某种意义上是人类的本性，是人类自由之根本。黑格尔最终并不“承认”极不平等的主人与奴隶之间的关系，而且完全知道，这种关系既是原始的也是压迫性的。但他懂得，这是人类历史的一个必然阶段，其中阶级平等及主人和奴隶的关系中包含了对于人非常重要的东西。主人的意识对于他来说，在一定意义上比奴隶的意识更高级，更具有人的性质，因为奴隶由于向惧怕死亡屈服而无法成功地超越他的动物本性，并因

---

① 施特劳斯在《霍布斯的政治哲学》（芝加哥大学出版社 1952 年版）中对霍布斯和黑格尔进行了比较。施特劳斯在注释中写道：“柯耶夫尼考夫和作者都想对黑格尔和霍布斯之间的关系进行一个详细的调查。”不幸的是，这项工作从来没有完成。

此不能在自由方面与主人平起平坐。换句话说，黑格尔既在宁愿冒生命危险的贵族武士的骄傲中发现了一些道德上值得称颂的东西，也在寻求自我保存至上的奴隶意识中发现了某些卑贱的东西。

另一方面，霍布斯并没有发现在贵族主义的骄傲（或更准确地说是虚荣）中有某种精神上的拯救。事实上，正是获得认可的欲望，这种为诸如奖章或旗帜一点区区小事而战斗的意愿，是自然状态下所有暴力和人类悲惨的源泉。对霍布斯来说，人最强烈的情感是对暴力死亡的惧怕，最强烈的道德要求（所谓自然法）是保存自己肉体的存在。自我保存是最基本的道德事实：正义和公正的概念对于霍布斯来说，都建立在对自我保存的理性追求之上，而不是导致暴力、战争和死亡的非正义和错误。①

惧怕死亡这个中心问题是霍布斯现代自由国家思想的起点，因为在自然状态下，制定法和建立政府之前，每个人自我保存的“自然权”，赋予了他们行使一切自己认为必要的权力（包括暴力）去实现这一自我保存的目标。如果人类没有共同的主人，其必然的结果就是无政府主义的所有人以所有人为敌的战争，依照社会契约建立的政府是医治这种无政府主义状态的良药。在政府管理下，所有人都同意“放弃对万物的权力，甘愿享受一种人人如我，我如人人的自由”。对于一个国家来说，其合法性的惟一源泉是它保护和维护每个人作为人所拥有的这些权利的能力。霍布斯认为最根本的人权是生存权，即每个人的保存肉体生存的权利。能适当地保存生命而且能防止所有人以所有人为敌的战争的

① 参见施特劳斯：《自然权利与历史》，芝加哥大学出版社 1952 年版，第 187—188 页。

政府才是合法政府。[1]

然而，和平和生存权的维护是要付出代价的，霍布斯的社会契约的实质是人愿意放弃他们的非正义的骄傲和虚荣来换取对他们肉体生存的保存。换言之，霍布斯要求人放弃为获得认可而进行斗争，特别是放弃愿意在一切为名誉而战的战斗中冒生命危险，以便别人承认自己的优越。人性中寻求显示自己优于他人的一面，寻求占据优势统治他人的一面，以及向“人性极限”挑战的高贵品格都是骄傲带来的愚昧。因此，由霍布斯提出的自由主义体系明显地针对着那些会寻求超越其动物本能的少数人，并且以人最低的共同情感（即自我保存的名义）来约束他们。事实上，这是一种不仅是人类而且是更低级的动物都共有的共性。与黑格尔形成鲜明的对照，霍布斯认为，对获得认可的欲望和对单纯生命的不屑一顾并不是人类自由的起点，而是其不幸的祸根。[2] 所以，霍布斯用这个作为他最著名的著作的书名，解释说：“上帝赋予利维坦巨大的权力，称它为骄傲者之王。”霍布斯把他的国家比作利维坦，理由是国家是“所有骄傲之子的王”。[3] 利维坦不能满足这种骄傲，但会压制它。

从霍布斯到“1776 年精神”和现代自由民主制度之间距离非常短。霍布斯相信绝对君权，其原因不在于国王天生拥有神授的君权，而是由于他相信君王会得到某些民众同意的授权。他认

---

① 霍布斯是在非基督教基础上确立普遍的人人平等的原则的哲学家之一，因为他认为人在其互相杀害的能力上是基本平等的。如果一个人在生理上要弱于他人，那么他仍然可以通过狡诈或与其他人结帮来超过他的对手，因此，现代自由国家和自由人权的普遍性最初是建立在对暴力死亡惧怕的普遍性基础之上的。

② 施特劳斯指出，霍布斯最初曾赞扬过贵族精神，只是到了后来他才用对暴力死亡的惧怕来代替贵族的自负，作为最基本的道德事实。参见霍布斯（1952 年第 4 章）。

③ 施特劳斯（1952 年），第 13 页。

为，被统治者的同意不仅可以像现在一样通过自由的无记名投票或多党制的普选得到，还可以通过一种公民愿意生活在某个特定政府并遵守其法律的默许来获得。[①] 在霍布斯眼中，专制和合法政府两者即使外部看似乎很相似（两者都是绝对君主制形态），它们之间也是有非常明显的差别的。合法政府的统治者有民众的认同，而专制者却无法得到。霍布斯赞成一人统治胜过议会制或民主制，并不是因为他不赞同人民主权这一原理，而是他相信骄傲需要用强权政府来压制。

霍布斯的观点也有不足之处，即合法的君王可以不知不觉地避免成为专制的君王。如果没有一种选举那样的民意调查机制，通常很难知道具体某个君王是否得到了这种认同。所以，洛克便能比较容易地把霍布斯的君权学说修正成多数的议会制或立法主权的学说。洛克赞成霍布斯关于自我保存是最基本的情感，以及是一切其他权利的最基本的权利的观点。虽然他的自然状态的见解比霍布斯的要温和一些，但他同意自然状态发展到后来就会成为一种战争状态或无政府状态，也同意合法的政府产生于保护人们免受其自己的暴力伤害的需要。但洛克指出：如果国王可以任意剥夺臣民的财产和生命，绝对的君主制就能践踏人的自我保存的权利。这个问题的解决方案不是绝对君主制，而是一个有限制的政府，一个能保护公民基本人权而且其权威来自被统治者认同的立宪政权。洛克认为，霍布斯的自我保存的自然权利实际上是一种反抗违背人民意愿滥用权力的暴君的革命权利。《美国独立宣言》中第一段提到的正是这种权利，它指出，人有必要“打碎

① 默许的概念并不像乍看起来那么荒谬。例如，过去已有的自由民主体制下的公民有权投票选举领导人，但他们从来没有投票通过本国基本政体安排的权利。在这种情况下，我们又如何知道是否同意国家的政体呢？很显然，只能从他们自愿地继续留在本国并参与（或至少不抗议）现有的政治活动这个事实来判断。

把他与其他人捆绑在一起的政治枷锁"。[①]

洛克没有对霍布斯在道德上颂扬获得认可的欲望但诋毁自我保存的本能的观点提出异议。霍布斯认为，前者必须让位于后者，因为后者是最基本的自然权利，其他一切权利都是从它派生出来的。但是，洛克与霍布斯并不相同，他认为人有一种不仅是维持肉体存在的权利，还有一种享受舒适、致富的权利。公民社会存在的意义不仅在于维护社会和平，还负有保护所有人通过实行私有制勤劳致富的权利使命。自然贫困（即"美国大片肥沃土地的地主在衣、食、住宿条件方面比英国的一个日工更恶劣"）必然要被社会的富饶所取代。

对"最初之人"的刻画，洛克与霍布斯相接近，但与黑格尔截然不同。洛克所描绘的"最初之人"虽然在自然状态下为获得认可而斗争，但有人教育他，保存自己生命和享受舒适的物质生活的欲望要高于他获得认可的欲望。而黑格尔的"最初之人"却

① 洛克在霍布斯的自我保存的权利上增加了另一个基本人权——财产权。财产权是从自我保存权利中衍生出来的；如果一个人有生存权，他就应该有获得诸如食品、衣服、房屋、土地一类生存手段的权利。文明社会的建立不仅阻止了以互相残杀为荣，还使人能保护他们在自然状态下拥有的财产并和平地增加个人财产。

自然财富转化为世俗的财产（即财产所有人之间通过社会契约约定的财产给人类生活带来了翻天覆地的变化。因为在公民社会以前，人的财产可获得性很有限，按洛克的说法，只限于一个人可以通过自己的劳动为自己本人的消费所积累的东西，而且还不容他有过多的奢望。但是，公民社会则是解放人类的可获得性的前提条件；人可以积累不一定完全是他所需要的东西，而且可以随心所欲地积累。因为洛克解释说；一切价值（我们现在可以说，"所有经济"价值）的来源是人的劳动，它能使几乎大自然中所有无价值的物质增值几百倍。在自然状态下，财富的积累也许是对别人的掠夺，而在文明社会中，由于前所未有的生产率，所有人都很富有，追求无限财富是可能的，也是可行的。也就是说，文明社会有可能也保护"勤劳合理"致富，反对"斗争"致富。参见洛克《政府论》，美国 Bobbs-Merrill 出版社 1982 年版，第 16—30 页；尼科尔斯和赖特编《从政治经济到经济及倒退?》中沙尔斯基"政治经济学历史的财产概念"一文，旧金山当代研究院出版社 1990 年版，第 15—34 页；施特劳斯（1953 年），第 235—246 页。

没有物质占有的欲望，只想获得其他人对他的自由和人性的认可，并在追求获得认可的过程中，自我表现为对私有财产甚至自己的生命这一类“世俗之物”不屑一顾。洛克的“最初之人”之所以进人公民社会，不仅是为了保护他们在自然状态下拥有的那些物质财富，而且还为了能有机会创造无限的财富。

近年来，一些学者曾试图探寻美国政治制度中古典共和主义的痕迹，但他们的努力毫无结果，美国的建立到处充满了洛克的思想。[①] 杰斐逊关于人对生命、自由和追求幸福的权利的“自我理解”理论与洛克的生存和财产的自然权利大同小异。美国的缔造者们认为，美国人在任何政治权利存在前就早已作为人拥有了这些权利，而且建立政府的初衷就是保护这些权利。美国人与生俱来的权利，不仅有生命、自由和追求幸福的权利，还包括《权利法案》中所列举的各种权利，甚至包括随着现代社会而出现的“隐私权”等。然而，无论法律规定哪些权利，美国自由主义者及其他与其相似的立宪共和政体都有一个自我理解，即这些权利的意义在于划定一个领域，其中国家权力受到严格限制而个人自由选择受到保护。

对于一个受霍布斯、洛克、杰斐逊及其他美国缔造者思想影响的美国人来说，黑格尔对在为名誉进行的战斗中敢冒生命危险的贵族主义的称颂肯定是日耳曼人的口气，充满了邪恶。这不是这些盎格鲁—撒克逊思想家们中有哪位不承认黑格尔的“最初之人”是一个真正的人类原型，而是他们看到，在一个只有奴隶的无阶级社会中，说服一个可能会成为主人的人去接受奴隶的生活，在某种意义上讲是个政治问题。其原因在于与黑格尔相比，

---

① 关于古典共和主义和美国建国文化的研究和评论，参见托马斯·庞戈尔著：《现代共和主义精神》，芝加哥大学出版社 1988 年版，第 28—29 页。

他们并不看重从获得认可中得到满足，尤其不认为值得用“做人的贵族和主人”的痛苦（死亡）为代价来换取这种满足。其实他们相信，对暴力死亡的惧怕和对舒适的自我保存的欲望都是非常强烈的，以至于这两种情感会在任何有理性的人的头脑中超越人的获得认可的欲望。这就是为什么黑格尔的“名誉之战”会在直觉上被认为不合情理。

其实，一个人选择做奴隶而不做主人显然更不合情理，除非他把自我保存的相对道德重要性置于盎格鲁—撒克逊哲学体系中获得认可的重要性之上。在霍布斯和洛克的思想中，自我保存或舒适生活的道德是第一位的，而恰恰这点使我们感到不满足。自由社会除建立相互自我保存的规则外并不想为它们的公民确定任何积极的目标，也不想推行某种比其他更优越、更令人向往的生活方式。有积极目标的生活，其内容不论是公共服务或个人慷慨等高尚行为，还是自我快乐或无所事事等庸碌行为，都应该由个人自己来选择，国家对此毫无所谓，除非一个人的权利在行使时损害其他人。实际上，政府必须容忍不同的“生活方式”。如果没有积极的“更高尚的”生活，洛克自由主义核心的真空将由对财富的无止境追求来填补，因为这种追求现在已经从传统的限制需求和匮乏中解放出来了。[①]

---

① 许多美国研究学者指出，洛克肯定自负和勇敢的范围比人们所想象的要广得多。洛克肯定不想高估作威作福和攻击性的自负，只想让这两种思想处于合理的利益范围内。但是塔尔考夫曾指出，洛克在其所著《某些关于教育的思想》一书中曾鼓励人以自由为自豪，鄙视奴隶制。生命和自由同生同灭，应当是可以为自由牺牲生命，但不意味着用生命去保护财产。因此，一个生活在自由国家的爱国主义可以与对舒适生活的欲望共存，美国历史上确实出现过这种情况。

虽然人们对洛克强调的获得认可的另一面往往不甚了解，而且对麦迪逊和汉密尔顿也是如此，但我认为洛克在其关于自我保存高于自豪的观点仍然坚定地站在伟大的伦理分水岭的另一面。即使通过仔细阅读洛克关于教育的著作后得出洛克是自豪的这个结论，也不能明确地说这是他在《第二论文集》中把自我保存放在首位的主要方法。参见塔尔考夫：《洛克的自由教育》，芝加哥大学出版社 1984 年版。

自由社会最典型的产物是一种新型的人，他后来被贬义地称为资产阶级。如果我们对其进行研究，就会明显地看到自由主义对人的认识的局限性。所谓资产阶级，实际上是一种勤俭节约、只关心自己的人。洛克的这种人不需要具有公共精神、爱国精神，也不关心周围人的利益。正如康德所指出，如果魔鬼有理性，那么自由社会也可以由魔鬼来组成。我们不清楚为什么一个自由国家的公民，尤其是霍布斯所描述的那种人为什么会参军上战场为国家献身。如果一个人最根本的自然权利是自我保存，那么又如何解释他没有带着自己的钱财和家人逃跑而是为国家而死呢？即使在和平时期，霍布斯或者洛克的自由主义也无法解释为什么社会的最好的人应该选择公共服务从政，而不应该沉湎于赚钱这种自私自利的生活。事实上，洛克刻画的人为什么应当成为他所在社会共同体中的积极分子？为什么个人对穷人慷慨施舍甚至为抚养一个家庭而牺牲自己？我们还找不出令人信服的理由。[1]

是否能够创造出一种所有公共精神完全消失的社会，除了这个实际问题外，还有一个更为重要的问题，即一个仅仅关心自己切身利益和物质需要的人，其身上是否会有某种非常卑劣的东西。黑格尔的那种在名誉之战中不惜牺牲生命的贵族主人，只是人类最极端的例子，因为它仅仅是一时冲动而超越了自然和生理的需要。不仅在自然状态和奴隶制度的残暴中，而且在爱国主义的高尚情操、勇气、慷慨及公共精神中，都存在着一种自我超越的渴望，而为名誉进行的战斗就能反映出这种渴望吗？在人的本性中有一种精神，它以牺牲狭隘的生理利益去追求一种超越其生

① 熊彼特在《资本主义、社会主义与民主》（纽约 Harper Brothers 出版社 1953 年版）一书中专门讨论了家庭生活的不协调性，见该书第 157—160 页。

理利益的目标和原则为满足，获得认可的欲望是否与这种精神有某种联系？黑格尔没有偏袒奴隶的观点而排斥主人的观点，而是把主人为获得认可而进行的斗争的精神确定为一个人的灵魂，他试图赋予人的生命某种精神高度，而这种高度在霍布斯和洛克所描绘的社会中是根本不存在的。换句话说，黑格尔把人理解成一种精神的载体，他的特有尊严与其内心挣脱受到生理或自然限定的自由的程度紧紧地连在一起。

但是，为获得认可而进行的斗争以及在原始的血腥战斗中勇于牺牲的精神是如何与我们更熟悉的精神现象联系起来的呢？为了回答这个问题，我们有必要更深人地研究“认可”这个东西，同时尽量把握人性所能体现的东西。

第十五章
保加利亚的假期

"我们于是要在正义城邦消除这一切"，我说，"就从这句诗开始：

我宁愿在田野干活，做一个他人的奴隶，

即使那个人没有运气，也不富裕，

总比统治已变腐烂的死人要好……"

——苏格拉底，引自柏拉图《理想国》第三卷

"获得认可的欲望"听起来很陌生，而且带有虚构的味道，特别是我们把它称为驱动人类历史的原动力。"认可"这个词我们经常使用，如某个同事退休，我们送他一块手表，以示"对其多年来的工作的认可"。然而，我们通常不会把政治生活看成是一场"为获得认可的斗争"。在当今的政治领域中，我们更倾向于把政治视为经济利益集团的权力之争，一种分配财富及其他生活物资的斗争。

"认可"的内涵并不是黑格尔赋予的。它和西方政治哲学具有一样的悠久历史，而且涉及到人格中最具有共性的层面。数千年以来，一直没有一个统一的用语来表示"为获得认可而斗争"这一心理现象。柏拉图使用"精神"这个词，意大利资产阶级思

想家、历史学家马基雅维利使用“对荣耀的渴望”，霍布斯用“骄傲或虚荣”，卢梭用“自尊心”，亚历山大·汉密尔顿用“对名声的酷爱”，詹姆斯·麦迪逊用“野心”，而尼采用的是“红面野兽”。所有这些用语都指人需要把事物重要性进行排序的心理：自己是第一个，然后才是周围的人、行为或万物。它是人格的一部分，而人格则是骄傲、愤怒和羞耻这些情感的根本源泉，但它不完全是欲望，也不完全是理性。获得认可的欲望是人格中最具政治色彩的部分，因为正是这一部分人格驱使人认为自己高其他人一等，甚至因此进入康德的“以自我为中心的社会性”的境界。如此众多的政治哲学家已经洞察到，政治的中心问题是以一种服从于政治社会大局的方式来控制获得认可的欲望，对此我们并不感到惊讶。实际上，控制获得认可欲望的计划被现代政治哲学家如此成功地运用，以至于我们这些现代平等的民主国家的公民常常看不出自己身上存在的获得认可的欲望是什么东西。[①]

在西方哲学史上，第一次对获得认可的欲望这一现象的深入分析准确地说出现在西方哲学的经典之作，柏拉图的《理想国》一书中。《理想国》记录了哲学家苏格拉底和两个雅典贵族青年格劳松和阿戴曼特斯之间的一段对话，试图用这段对话刻画出“正义城邦”的本质。书中的“正义城邦”和现实生活中的都市一样，需要一个卫士或战士阶级来抵御外敌。苏格拉底认为，这些卫士的主要特点是具有“精神”。他把一个具有“精神”的人比喻为一条在为保卫自己的地盘与外敌进行战斗时能有巨大勇气和愤慨的名贵的狗。苏格拉底是从外部来描写“精神”的，我们

① 在西方哲学史中，尽管精神或认可这种现象非常重要，但研究著作并不多见。其中一个是祖格特所编：《解读政治精神：从苏格拉底到尼采的哲学调查》，美国耶鲁大学出版社 1988 年版。

只有从个人自己勇气（甘冒生命危险）和愤怒的角度才能理解这个词的含义。[1]

苏格拉底随后回过头来在第四卷中对精神进行了更深人的研究，其中有他著名的“灵魂三部分说”。[2] 苏格拉底指出，欲望是人的灵魂中的一个部分，这部分又由许多不同欲望组成。其中最强烈是饥渴。所有这些欲望的表现形式都非常相似，都是驱使人寻找自己没有的东西，如食品和饮料。但是，苏格拉底指出，人有时会在干渴时也不让自己饮水。他和阿戴曼特斯都认为，灵魂中有一个单独的部分，即理性和算计部分，它可以引导一个人朝着欲望相反的方向行动。例如，一个人如果知道水不干净可以不让自己喝水。那么，灵魂只有欲望和理性这两个部分吗？这两个部分能完全解释人的行为吗？如果只有两种欲望，如食欲和性欲，或长期安定与霎时快乐发生冲突需要取舍时，取胜的那个欲望，能用理性战胜欲望来解释所有自我克制的情况吗？

当苏格拉底给他讲了一个名叫莱昂提乌斯的人想看一眼走上断头台的人身边成堆的尸体时的下面这段描述后，阿戴曼特斯很乐意地接受了这种观念，即精神实际上只是另一种欲望：

> 他非常想看看，但同时对自己感到愤怒，转身而去。过了一会儿，他挣扎着，双手掩面。但最后，欲望战胜了他，他睁大眼睛，跑向尸体堆，说道：“看！你们这些该死的不幸的人，看看这个美丽的景象吧！”[3]

---

[1] 关于精神在柏拉图思想中的作用的进一步讨论，参见祖格特：“论精神在政治中的作用”和尼古拉斯：“柏拉图《理想国》中的精神与哲学。”均见祖格特（1968年）。

[2] 《理想国》，第435—441页。

[3] 同上书，第439—440页。

我们可以把莱昂提乌斯内心进行的斗争解释为不过是两种欲望之间相争。这在一定程度上符合霍布斯的机械论。霍布斯把人的意志解释为只是“深思熟虑中的最后一个欲望”并且因此是最强烈或最顽强的欲望的胜利。但如果把莱昂提乌斯的行为解释为只是一种不同欲望之间的碰撞，便无法解释他为什么对自己感到愤怒。[1] 他如果能自我控制，也就不会愤怒了；相反他还会有一种另一种相关的感觉：骄傲。[2] 稍加思寻我们会明白。莱昂提乌斯的愤怒既不是来自灵魂的欲望部分，也不是来自灵魂的谋算部分，原因是莱昂提乌斯对他心灵深处的斗争结果无法无动于衷。因此，它应当来自第三个并且是完全不同的部分，即苏格拉底称之为精神的那部分。正如他所指出的那样，这种由精神激发的愤怒，在协助控制错误的或者愚蠢的欲望时，具有一种与理性结为联盟的作用，但它与理性是有明显区别的。

《理想国》中出现的“精神”，多少与自我评价相关联，我们如今可以把它称为“自尊”。莱昂提乌斯认为他本人是一种具有一定尊严的人，而且一旦无法做到自尊，他就对自己感到愤怒。苏格拉底发现愤怒与“自尊”之间的关系是：人越高贵，对自己的价值估计得就越高；遇上不公正待遇时，就越愤怒。他的精神会“沸腾起来并且变得十分苛刻”，产生“一种他认为的为公正而战的倾向”，[3] 哪怕是“忍受饥饿，严寒或所有厄运……”精神这个东西有点像人天生就有的正义感。人相信自己具有一定的

① 在霍布斯观点中，精神或骄傲相对被低估，这一点在其不太满意的愤怒的定义中非常明显。他说：“愤怒是突然迸发的勇气，而勇气则是与避免因抗拒而受伤害的希望（指惧怕）同样是一种情感，反对霍布斯的人一般会认为勇气是愤怒的衍生物，而且愤怒本身是一种完全独立的情感，与希望和惧怕毫不相干。”

② 对自己感到愤怒相当于羞愧，可以把莱昂提乌斯形容为感到羞愧。

③ 引自《理想国》，第440—440页。

价值，一旦其他人低估他的价值，人就会愤怒。自尊和愤怒之间的这种密切关系在英文中有个同义词，叫做“indignation”。“尊严”意指人的自我价值意识，“愤怒”是在这种价值意识受到侵犯时产生的。反之，如果其他人认为自我评价过高，我们就会感到羞愧，受到正确评价时则会感到骄傲。

愤怒是人潜在的全能情感，苏格拉底认为它具有控制饥饿、干渴及自我保护这类人的本能的力量。但它不是一种对自己没有的东西的欲望。如果要把它归结为一种欲望，那也是一种对“欲望的欲望”，即一种因他人过分贬低自己希望他能改变看法而按照我们对自己的评价来认可我们的欲望。柏拉图的“精神”因此不过是黑格尔的“获得认可的欲望”的心理学基础，因为在流血牺牲的战斗中，贵族主人受到一种欲望驱使，即他希望别人按他对自己的评价来评价他，而且一旦这种自我价值意识受到伤害，他就会热血沸腾起来。精神和“获得认可的欲望”也有不同之处，前者指人的灵魂中赋予对象以价值的那部分，而后者则是一种要求他人的意识承认同一价值的精神活动。人会孤芳自赏，但是尊重却不是苹果或保时捷汽车这类东西，而是意识的一种状态，要自己的价值意识有一个主观确认，就必须得到另一个意识的承认。因此，精神典型地（但不是不可避免地）驱使人去寻求认可。

现在让我们来看看当今世界中一个很好又很能说明问题的精神实例。沃克拉·哈维尔在1989年12月当选捷克斯洛伐克总统前，一直是该国一个持不同政见者，也是人权组织“宪章77”的创始成员，长期坚持狱内外斗争。很显然，长期的拘役生活给了他大量的时间去研究把他投人监狱的政治制度以及这种政治制度所代表的本质。80年代初期，早在戈尔巴乔夫察觉到东欧的民主革命前，他发表出版了一本名为《没有权力的权力》的著

作。书中叙述了下面这个故事：

一个蔬菜水果店的老板，在放满洋葱和胡萝卜的橱窗上贴上一条标语，“全世界无产者联合起来！”他为什么这样做？他想告诉外界什么？他天生热衷于全世界无产者联合起来的思想吗？他的热情高到具有一种无法抑制的冲动去向公众宣传他的思想吗？他仔细考虑过如何把世界无产者联合起来吗？仔细想过联合起来意味着什么吗？……

显然，这位老板并不关心所张贴的标语有什么含义。他张贴这条标语，并不是为他个人有一种向公众传播这种思想的特殊欲望。当然，这不意味着他的行为意志动机也毫无意义，或者这个口号也不会向任何人传播什么。这个口号其实是一个信号，它含有一个潜在的但非常明确的信息。从字面上讲，这个信息可以表达为：“我，×××老板，住在此处。我知道我应当做什么，我会按你们的要求去做，我是可信赖的而且是无可指责的。我是顺民，因此我有权不受侵袭。”毫无疑问，这条信息是向某个人传递的，他就是这个老板的上司。同时，这条信息又是一个保护伞，使这个老板能躲过告密者的监视。所以这条标语的真实用意与老板的生死攸关，代表着他的切身利益。然而，这些切身利益是什么呢？

请大家注意：如果老板接到指示要张贴一条内容为“我害怕所以无条件服从”的标语，他也许不会对标语的内容那么漠不关心了，尽管标语说出了他的真心话。这位老板会因为在自己商店的橱窗里张贴了这样一条明确表示自己思想落后的标语而感到尴尬和羞愧，因为他是一个人，所以有他自己的尊严感。简言之，他对政府的忠诚必须有一个表达形式，而这种表达形式至少从文字表面上却表示着一种对信念

> 不感兴趣的程度。严格地讲，老板应当说："全世界无产者联合起来有何不好?"这条标语才真正能说明老板内心同时缺乏一种遵从的理由和承认权力的合法性的理由。这就是"意识形态"，它能用粉饰的外表把内心的空虚掩藏起来。[1]

读完这段文字，我们首先对哈维尔使用"尊严"这个词感到吃惊。哈维尔把这位老板描绘成一个没有受过专门教育也没有什么社会地位的人，连这样的人都会为张贴一条"我害怕"的标语感到羞愧。这种藏在内心深处的尊严究竟是什么东西？哈维尔指出，这种信号比宣传口号更为诚实。不仅如此，在共产党政权时期的捷克斯洛伐克，每个人都懂得他们是因为害怕而去做他们不愿意做的事情。害怕是一种自我保护的本能，是一种所有人都具有的自然本能。那么我们为什么不承认他是人并因此而感到害怕呢？

说到底，理由与老板认为自己有某种价值这一事实有关。这个价值涉及到他相信自己比胆小并且一无所有的动物要高贵，自己不能被害怕和需要所摆弄，他相信，即使他不能明白地表达他的信仰，他也是有能力进行选择的正常人，他会为了原则控制自己的本能。

当然，正如哈维尔所指出的那样，这位老板也有能力回避这种心灵深处的斗争，因为他只是张贴了一张崇高的共产主义口号并且自我感觉自己是有原则的人，绝不是胆小鬼和可怜虫。从某种意义上讲，他的处境就像苏格拉底所刻画的为看一眼尸体而投降的莱昂提乌斯。这位老板与莱昂提乌斯有相同的地方，就是他们都认为自己有选择的能力并因此有一定的价值，以为他们胜于本能的惧怕和

---

[1] 见哈维尔：《没有权力的权力》，1985年版，第27—28页。

欲望；但还有不同的地方，惟一的差别在于，莱昂提乌斯对他的非常懦弱很坦白，并为此感到羞愧；而老板却不敢面对自己的堕落，因为意识形态给他提供了一个很合适的借口。哈维尔的故事告诉我们两件事：一是植根于精神底层的尊严或自我价值的感觉与一个人是否把自己看成是一个真正有能力做出选择的有精神的人有关；二是这种自我认识所有人天生就有的特征，不论他是伟大骄傲的征服者，还是谦恭的蔬菜水果店老板。哈维尔说：

> 人生的基本目标每个人天生就有。每个人在内心都向往应有的尊严、高尚道德、自由的自我表现和一种超越现实世界的意识。①

另一方面，哈维尔指出："每个人都能够程度不同地终生生活在谎言之中。"他所有的对"后专制主义"国家的指责，原因在于这种体制伤害了人的道德性格、伤害了人对自己是一个有道德的人的自信，因为蔬菜水果店老板在同意张贴"全世界无产者联合起来"这条标语时丧失了尊严感。"尊严"及其反义词"屈辱"是哈维尔在描绘当时的捷克斯洛伐克的生活时使用最多的两个词。② 这种体制强迫普通老百姓用他们的良知去做出无数琐碎

---

① 哈维尔：《没有权力的权力》，1985年版，第38页。

② 哈维尔不仅在《没有权力的权力》这本书中常常提到这两个词，而且在他向全国发表的新年祝词中也提到："我们这个国家自称为劳动人民的国家，却在侮辱劳动者……过去的制度，以傲慢无礼并且不容异己的意识形态为武器，把人变成一种生产力，把人的本性变成生产工具……在全世界范围内，人们对逆来顺受的、被侮辱的并且无神论的捷克斯洛伐克人民感到惊讶，不明白他们如何表面上不再相信任何东西，而几个星期之内突然获得巨大的力量，用一种完全得体并且和平的方式去推翻了专制主义制度。"

的（有时并不如此琐碎）的精神妥协，例如在商店橱窗上张贴一条标语，或是在告发某个同事又干了对国家不利的勾当的揭发信上签名，再不就是对该同事受到不公正迫害时只保持沉默。到勃列日涅夫时代，这些破落的“后专制主义”国家曾试图不用恐怖手段，而是通过（具有讽刺意义的）向他们展示现代消费文化的成果把每个人变成他们的精神同谋。他们所展示的并不是那些刺激80年代美国投资银行家发财欲望的华丽而无价值的东西，而是一些诸如电冰箱，宽敞公寓或住宅甚至到保加利亚度假这类小玩意儿，而就是这些小玩意儿对物质生活十分贫乏的人民来说已是莫大的恩惠了。共产主义以一种比“资产阶级”的自由主义更为彻底的方式，在人的灵魂的欲望部分中筑起一座抵御精神部分侵蚀的堡垒。哈维尔对共产主义的指责，不是共产主义未能兑现它物质巨大丰富的承诺，或者是它没有帮助工人阶级或穷人实现过上更好日子的希望。恰恰相反，在他看来，共产主义向人民提供这些东西，是用来换取他们在精神价值方面的妥协。在这场交易中，这一制度的牺牲品成为这个制度永久的维护者，而制度本身却不论他们是否参加而独立地自恃下去。

当然，哈维尔所描绘的“崇尚消费至上的人民普遍不愿为自己的精神或道德高尚而牺牲既有物质利益”现象，并不是共产主义社会独有的。在西方，消费至上主义也在利诱人民做出更多的精神妥协，他们所使用的诱惑不是以社会认可的名义，而是他们自己每天信奉的欺骗他们的“自我实现”或“个人成长”之类的理念。然而，这两种政治制度之间存在着重大差别：在共产主义社会，如果没有一定程度的精神自抑，就很难过上正常的生活。更谈不上过“成功”的生活。如果不像那位老板那样随波逐流，连最普通的木匠、电工或医生也干不上；如果不把自己完全蒙在制度谎言的鼓里，就绝对不会成为成功的作家、教授或电视记

者。[1] 想保持自己内心自我价值感的人，只有一种选择（假定他不属于越来越小的圈内人），就像布科夫斯基、萨哈罗夫、索尔仁尼琴或哈维尔本人一样，当职业的持不同政见者。但这样做意味着与生活的欲望彻底决裂，放弃诸如固定工作和住公寓之类简单的物质满足而饱尝监狱、精神病院、流放生活折磨。对于意志还没有这么坚强的广大人民，精神生活则意味着接受一种小小的日常的精神堕落。

在柏拉图的莱昂提乌斯故事中，以及在哈维尔的蔬菜水果店老板的故事中（即在西方政治哲学史的起点和终点两极），我们看到了一种作为政治生活的一个中心要素的卑微的精神。从某种意义上讲，精神关系到良好的政治秩序，因为它是勇气、公共精神以及一种抗拒精神妥协的源泉。这几位经典作家都认为，良好的政治秩序，肯定不只是一种互不侵犯的和约，还必须满足人对其尊严和价值获得他人认可的正当欲望。

然而，精神和获得认可的欲望与上面所提到的两个例子相比，是一个范围宽得多的评价他人和评价自我的过程，渗透在日常生活（我们通常将它看成是经济生活）的方方面面，人是彻头彻尾的“红面（意指有廉耻心——译者注）野兽”。

---

① 著名的操美国口音的苏联电视记者弗拉基米尔·波斯内曾写过一部自传，他在其中试图为自己能在勃列日涅夫时代登上苏联记者职业头把交椅所做出的道德选择进行开脱。在说明他被迫妥协的程度时，他对他的读者（可能是对他自己）并不完全坦诚，然后略带修饰地问道，由于苏联制度的邪恶本质，谁会谴责他做出这样的选择？这种精神颓废的普遍现象本身也是精神生活堕落的一部分。哈维尔把这种精神生活的颓废视为“后专制主义”的必然结果，参见波斯内：《告别幻想》，纽约大西洋月刊出版社1989年版。

第十六章
红面野兽

如果上帝的意志是要（这场战争）继续下去，一直到奴隶们2500年无偿苦力堆砌起来的财富全部毁灭，一直到鞭挞流出的每一滴血都用剑血来偿还，那么3000年前人们所说的“主的判决是真实的、正确的”这句名言，现在仍然可以沿用。

——引自林肯连任总统就职演说（1865年3月）[①]

《理想国》中和哈维尔所描写的蔬菜水果店老板的例子说明，精神会构成一种人天生的正义感。同时也构成无私、理想主义、高尚、自我牺牲、勇气和诚实等所有美德的心理基础。精神为价值的产生和评估提供了一种全能的情感支持，并使人能为了其所认为的正确或正义而去超越自己最强烈的本性。人首先评价自己并赋予其价值，并且对自己的表现感到愤怒；但人也会赋予别人以价值，并能代表别人感到愤怒。这种现象最经常地发生在属于自己认为受到不公正待遇的阶级中的成员身上，如某个代表所有妇女的女权主义者或某个种族集团的民族主义者。于是，代表自己的愤怒扩大到代表整个阶级，从而触发了团结的意识。有时，

① 引自《林肯生活与著作》，纽约现代印书馆1940年版，第842页。

一个人可以为一个他并不属于的阶级打抱不平。例如，美国内战前激进的白人废奴主义对奴隶制表现出来的愤怒，全世界人民对南非种族隔离制度的愤怒，都是这种精神的体现。在这些情况下，愤怒的产生都是因为感到愤怒的人相信他们是人类，即因为为种族主义牺牲的人其价值没有得到认可。

获得认可的欲望来自人的精神，这是一个非常矛盾的现象，原因在于后者是正义和无私的心理基础，而同时又与自私自利紧密地联系在一起。精神上的自我需要获得别人对自己价值观的认可。获得认可的欲望则是一种自我肯定，是自己的价值在外部世界的镜像。一旦这些价值得不到其他人认可时，就会产生愤怒。我们不敢保证一个人自己精神上的正义感与其他人的正义感是否相对应。例如：反种族主义者与支持种族隔离的南非白人完全不同之处正是在于对白人尊严评价上的区别。实际上，由于精神上的自我经常被自己高估，因此，洛克说过，任何一个法官都判不好自己的案子。

精神的自我肯定本质通常导致精神和欲望之间发生混淆。其实，由精神产生的自我肯定与欲望带来的自私自利之间是有明显区分的现象。[①] 以一个汽车制造厂的经理和工人之间的工资差别为例。绝大多数当代政治学者都信奉霍布斯的哲学，都把人的意愿归结为只是欲望和理性，往往把这种纷争解释为“利益集团”之间（即经理和工人之间为争取在经济上多分得一块蛋糕）的冲突。持这种观点的政治学家肯定会用理性来促使各方面采用讨价还价的方式来争取自己的最大经济利益；或者，如果采取罢工的

① 严格地讲，获得认可的欲望可以被视为一种像饥渴那样的欲望，只是它的对象不是物质的而是意识的。在希腊语中，精神是 thymos，欲望则是 epithymia，两者之间的密切关系十分明显。

形式，则应尽量减少代价．直到各方相对立的力量产生一个妥协的结果。其实，这种表述大大简化了劳资双方内心深处的心理变化过程。罢工的工人不会打出“我是贪婪的人，我要把经理的钱全都拿到手”这样的口号，同样，哈维尔笔下的蔬菜水果店老板也不愿打出“我害怕”的标语。其实，罢工的工人最好说（并且心里也想）“我是一个好工人，我应当比现在挣得多。但与公司所获得的利润以及其他行业相似的工资水平相比，我挣得太少，我希望……”这番话如果用哲学的语言来表达，就是他作为人的尊严受到践踏。这位工人和蔬菜水果店老板一样，都相信自己具有一定的价值。这位工人要求增加工资，当然是因为需要用它来偿还贷款或为孩子购买食物，但他还希望这也是自己所具有的价值的表现。劳资纠纷引发的愤怒几乎与工资的绝对水平没有关系，但却暗示着经理发给的工资不能适当地“认可”工人的尊严。这就是为什么罢工的工人对罢工破坏者比对资方要愤怒得多。即使破坏罢工的人充其量只是资方的一个走狗，工人也会鄙视他，把他看成是一个为了满足自己眼前经济实惠的欲望而丧失尊严的小人。破坏罢工的人与参加罢工的人的区别在于，他的欲望战胜了他的精神。

对于经济上的个人利益，我们都非常了解，但它与精神上的自我肯定有紧密的联系这一现象，则常常被我们忽略。增加工资既能满足人的灵魂中对物质的欲望部分，也能满足精神部分中获得认可的欲望。在政治生活中，经济要求很少以单纯多要一点表现出来，而通常使用“经济正义”这个字眼。把经济上的要求装扮为代表正义为自己谋利益，纯属一种犬儒哲学的行为，但却常常真实地反映出某些人精神上的愤怒。这些人无论是否意识到都会认为金钱纠纷核心是他们的尊严。确实，通常解释为经济动机的，其中绝大部分却源于一种对获得认可的精神欲

望。这点被政治经济学之父亚当·斯密完全理解了。它在《道德情操论》一书中提出，人嫌贫爱富的理由与生理需要关系不大。这是因为“最卑贱的劳动者的工资”完全可以满足人的自然需要，如一个家庭的衣、食、住、行的需要，而且就连穷人的收入，其绝大部分都花在（严格地说是奢侈的）享受上。那么，人为什么会通过寻求经济生活的辛劳来寻求更好的条件呢？这个问题的答案是：

> 得到别人用同情、渴望或赞许的眼光来观察或注意自己，是我们从中可以得到的所有优越感。我们关心的是虚荣，而不是舒适或快乐。但虚荣总是建立在相信自己受到关注和赞许的基础之上。有钱的人之所以为其财富感到光荣，是因为他觉得他肯定会受到外界的关注，并且人类倾向于与他一起分享所有他自己从优越感中获得的喜悦……反之，穷人因贫困而羞愧。他感到自己或者被遗忘，或者即使人们注意到他，对他们的悲惨及穷困也没什么同情心……[①]

贫困到一定程度，如80年代非洲撒哈拉沙漠遭受大旱，经济活动就必须首先满足本能的需要。但对于世界绝大多数其他地区来说，贫困和匮乏是一个相对而不是一个绝对的概念，它取决于金钱作为价值象征的作用。[②] 在美国，官方规定的“贫困线”

---

① 引自亚当·斯密：《道德情操论》，美国 Liberty Classic 出版社 1982 年版，第 50—55 页。另参见赫希曼：《情感与利益》，美国普林斯顿大学出版社 1977 年版，第 107—108 页。

② 卢梭在此方面倾向于同意斯密提出的自然需要相对有限的观点。斯密还认为对私有财产的欲望完全发自于人的自尊心或虚荣心，即他拿自己与别人相比的偏好。所不同的是被斯密称之为“更好的条件”的精神可接受性的标准。

所表示的生活水平比某些第三世界国家丰衣足食的人的生活水平要高出许多，但这并不意味着美国的穷人比非洲和西亚的富人还要满足，而是意味着美国穷人的自我肯定的意识每天受到比这些富人更多的伤害。洛克关于美国的地主“比英国按日计酬的工人在吃住行方面都条件恶劣”的论断忽视了精神这个要素，因此不能说明任何问题。美国的地主有一种英国日工根本没有的尊严感，这种尊严感发自其自由、自足以及他从身边的社会中获得的尊重及认可。英国日工也许生活得好一些，但他完全依赖于他的雇主，而这个雇主却几乎没有把他当人看待。

由于人们对经济动机的一般认识忽视了它所蕴藏的精神要素，导致对政治和历史变革的广泛曲解。例如，人们通常认为革命是由于贫困和匮乏所导致的，或者认为越贫困越匮乏，革命的可能性就越大。但是托克维尔对法国大革命著名的研究却显示，事情恰恰相反，在法国大革命发生前 30—40 年间，法国经历了一段前所未有的经济增长期，与之同时，法国君主制还进行了一系列善意但自由主义思想很淡薄的改革。法国的农民作为中产阶级，在革命前夕与中欧的西里西亚地区和东普鲁士一样，但他们却成为革命的可燃物质，其原因在于 18 世纪末发生的政治生活的自由化使他们比普鲁士的人更敏锐地感受到自己的相对贫乏，需要对此表示愤怒。[①] 当今世界上，最穷的国家和最富的国家都是最稳定的国家；而正在实现经济现代化的国家，由于经济增长本身推动新的期望和需求，所以在政治上最不安定。人民不会拿自己的社会而是用富有国家来比较他们眼前的境况。人们通常理解的“由于日益增长的期望所产生的革命”，其实就是从欲望中

① 见亚历克西·德·托克维尔著：《旧制度与法国革命》，美国 Doubleday Anchor 书店 1955 年版。请特别注意第二部分，第 4—6 章。

产生一种精神现象。[1]

精神与欲望相混淆的例子还有许多。试图解释美国南北战争的历史学家想弄清楚，美国人为什么愿意忍受这场有60万人丧生（占总人口3100万人的2%）的战争所带来的灾难。许多20世纪的历史学家只强调经济原因，曾试图把这场战争解释为工业化与传统的南方农场主之间斗争。但这些解释并不令人满意。这场战争最初是北方打着更大的非经济目标的旗帜为维护国家统一而发动的，而南方则是为维护他们的“特有的制度”及其生活方式而应战的。然而，还有一个更深层次的问题，这时林肯的智慧胜出许多后来的历史学家，他指出，如果说“人人都知道”奴隶制在“某种意义上”是内战的一个起因，许多北方人肯定会反对解放奴隶并希望通过妥协尽早结束战争。但林肯决心将战争进行到底，并在他严厉的训示中表示希望看到战争继续下去，哪怕是需要付出“奴隶250年无偿苦力”的代价。他的决定从经济学的眼光看是无法理解的。这样一种交换只对灵魂中精神部分具有意义。[2]

在美国当代政治生活中，有许多体现获得认可的欲望的例子。例如人工堕胎一直是美国社会过去几代人都感到头痛的问题，而它几乎没有任何经济意义。[3] 在堕胎这个问题上，胎儿和妇女之间的权利相互对立，但实际上反映了一个更深的歧见，一面是传统家庭及妇女在其中的地位的尊严，一面是自食其力的职业妇女的尊严。在这场争论中，对立的双方或为死在腹中的胎

---

① 关于这种现象的实证资料，参见亨廷顿（1968年），第40—47页。

② 但是，林肯对正义上帝的信奉提出一个问题：精神上自我战胜的最伟大行动是否一定要靠对上帝的信仰来支持。

③ 涉及到堕胎的惟一经济或社会意义是，赞成者和反对者不论在城市还是在农村一般是按教育、收入水平组合，但争论的焦点则是人权而不是经济问题。

儿，或为死于无照行医的堕胎医生之手的妇女感到气愤。但他们也都代表自己表达愤怒：观念传统的妇女替自己表达愤怒是因为她觉得堕胎在某种意义上使母性堕落，而职业妇女感到愤怒则是因为没有堕胎权减损了她与男人平等的权利。现代美国社会中种族歧视的出现只是部分因为黑人的贫困所导致的物质匮乏，而绝大多数的痛苦其实在于在许多白人的眼里，黑人是（用美国作家拉尔夫·埃科森的话来说）一个“隐形人”。黑人并不可恨，只是作为人白人看不见他，贫困只是增加了这种不可见程度。事实上，所有公民自由和公民权利问题，不论是否有经济利益包含在其中，本质上都是精神上对正义和人的尊严不同理解的争议。

人的许多其他活动，通常情况下被视为自然欲望的反映，其中也有精神因素。例如，征服异性通常不仅是生理上的满足（人不一定都需要性伴侣），还反映了一个人对获得他人对其性欲的“认可”的需要。这种被认可的自我未必等同于黑格尔的贵族主人的自我，也不同于哈维尔笔下蔬菜水果店老板的精神自我。然而，性爱的最深层形式实际上是一种渴望，渴望获得爱人认可某种超出他自己生理特征的东西（价值），那就是他自己的价值。

这些说明精神的实例并不证明，所有经济活动、所有性爱以及所有政治活动都可以归结为是一种获得认可的欲望。理性和欲望是灵魂中除精神以外的另外两个部分。实际上，对于现代自由人来说，它们以各种形式构成灵魂的主导部分。人贪钱是因为他们需要“东西”，而并不是需要得到认可，而且随着现代世界初期开始的人类物质可获得性的解放，物质欲望不论在数量还是种类上都出现爆炸性增长。人有性欲是因为性让人感到快活。恰恰是由于在现代世界中，欲望和理性的重要作用使精神或获得认可的欲望在日常生活中的作用淡化，才使我注意到贪婪和性欲的精神范围。精神常常以欲望的同盟显现（如工人要求“经济正义”

的情况），因而很容易与欲望混为一谈。

在苏联和东欧的反共产主义剧变中，获得认可的欲望也发挥了关键的作用。毫无疑问，许多东欧人之所以希望共产党下台，确实是出于庸俗的经济原因，他们以为推翻共产党领导就可以为向西德的生活水平进军铺平道路。在苏联和中国，真正推动改革的动力，从经济学角度讲，是中央计划经济无法适应“后工业”社会的要求的结果。但是，对繁荣的欲望总是伴随着对民主权利及其必然结果——政治参与的要求。换句话说，繁荣需要一种能在惯例和普遍基础上予以认可的社会制度。用一位俄罗斯议会捍卫者的话来说，苏联 1991 年 8 月的未遂政变策划者承认：如果认为俄罗斯人民会愿意“拿自由与一根香肠交换”，那就大错特错了。

如果我们不能正确评价由于共产主义经济危机带来的精神上的愤怒和对获得认可的欲望，我们便无法完全理解革命这一现象。革命状态具有一种奇妙的特征，那些把人民煽动起来冒更大风险并推翻政府的导火索，很少是那些后来被历史学家描绘为革命的根本原因的重大事件，而是一些非常小、非常不起眼的偶然事件。例如，在捷克斯洛伐克，公民论坛反对派组织的成立，其原因是公众对政府关押哈维尔本人的愤怒，尽管杰克斯共产党政权在此之前已经承诺实行政治自由化。1989 年 11 月，大批人群涌上布拉格街头，起因只是有传言（后来证实为误传）一个学生被秘密警察杀害。在罗马尼亚，西部小城市蒂米什瓦拉发生示威游行抗议逮捕匈牙利民主人权活动家托克斯神父，引起连锁反应，最后导致齐奥塞斯库政权在 1989 年 12 月垮台。[1] 在波兰，

① 罗马尼亚的情况非常复杂，因为有证据表明蒂米什瓦拉的示威游行并不完全是自发的，而是由军方事先策划。

对苏维埃及其波兰共产党的敌视已有数十年的积聚，原因在于它们一直不愿对1940年苏联秘密警察在卡廷森林屠杀多名波兰军官的案件承担责任。1989年春季经“圆桌会议”同意参与政府组成后，团结工会最初采取的行动之一就是要求苏联澄清卡廷屠杀案。苏联本身的过程也与此相似。经历过斯大林时代的许多人都向那些负责政治清洗的人讨个公道，要求为受害者平反昭雪。新思维和政治改革如果不与想说出历史真相和恢复被秘密关进集中营的人的尊严的欲望联系起来，是无法理解的。1990年至1991年两年间导致大批地方官员被撤职的愤怒，其原因不仅是体制的困境，还有官员的个人腐败和作威作福，伏尔加格勒市第一书记就是因为挪用党费为自己购买沃尔沃小汽车而被撤职的。

东德的昂纳克政权由于1989年发生了一系列事件受到致命的打击，出现了成千上万人逃往西德的移民危机、苏联停止支持以及柏林墙倒塌。但即使此刻，社会主义在东德还没有完全沦陷，真正把社会主义统一党完全清除出政权并使党的新领导人克伦兹和莫得诺夫失去民心的原因，则是昂纳克在郊外的豪华私人别墅被曝光。[①] 严格地讲，当时由此引发的巨大愤怒在现在看来某种意义上是有些非理性的。有很多理由可以谴责共产党执政的东德，特别是它缺乏政治自由、与西德相比生活贫困等。至于昂纳克，他的别墅并不是现代的凡尔赛宫，他的住宅也只能与汉堡或不来梅小康市民相比。然而，长期众所周知的对东德政权的指责，远不如让东德人在电视上亲眼目睹昂纳克的别墅容易激发普通老百姓精神上的愤怒。电视画面所揭露的那种骇人听闻的虚伪，特别是它来自一种公开主张平等的政权，深深地伤害了人民

---

① 参见“东德要人正因接受党内特权遭受攻击”一文，《华尔街时报》1989年11月22日，第46页。

的正义感，足以号召他们走上街头要求彻底结束其领导。

最后是中国的例子。邓小平的经济改革为80年代的中国年轻一代提供了全新的经济机会，自新中国建立以来第一次允许他们自己经商，阅读外国报纸，赴美国和其他西方国家留学。在这种经济自由环境下培养出来的学生肯定有他们的经济要求，特别是80年代后期不断攀升的通货膨胀，由于城市居民购买力日益下降，学生们感到不满。但是，改革后的中国比毛泽东时代更显活力，机会增多，尤其是对于精英们就读北京、西安、广东和上海等地重点高校的宠儿更是如此。我们不敢肯定是否他们中间的所有人都要求在中国实行议会制民主，但有一点很明显，他们希望政府把他们作为成年人来认真看待，对他们的意见给予一定程度的关注和尊重。

所有这些出现在共产党国家的例子，以某种方式向世人展示了获得认可的欲望的作用。无论是改革还是革命，都是为了建立一种使对人民普遍的认可制度化的政治制度。但是，人民精神上的愤怒对引发革命起着关键作用。人民不会为了要求政府给他们带来“后工业经济”，也不会为了超市的货架上有更多的商品而走上莱比锡、布拉格、蒂米什瓦拉或莫斯科的街头。他们的极端愤怒来自突然得知一些像牧师入狱或有权势的官员拒绝他们的请求这类小小的事件。

历史学家后来把这种现象解释为一种次要或衍发原因，但在引发最终革命的连锁反应链中，它们是不可或缺的。革命的态势如果没有至少一些人为革命事业甘冒生命危险或宁愿牺牲安逸的生活便无法形成。这样的勇气不可能发自灵魂中欲望那一部分，而最主要来自精神那一部分。有欲望的人、经济人、真正的资产阶级，在他们的灵魂深处都有一种“成本/利润分析”，时时刻刻给他们提供一个循规蹈矩的理性。只有有精神的人，因为在乎自

己和同志的尊严而愤怒的人以及觉得自己的价值是由某种比生理需要更崇高的东西组成的人，只有他们才愿意走上街头视死如归。我们经常会遇到这样的情况：如果没有这种渺小的勇敢行为去回应不公正的小事，导致政治经济结构发生深刻变革的重大事件也许永远不会发生。

第十七章
精神的起落

人并不会争取快乐，惟有英国人例外。

——尼采：《偶像的黄昏》[1]

迄今为止，人的自我肯定意识和获得认可的欲望一直是作为像勇气、慷慨及公共精神这类高尚的源泉来体现，并且作为反对暴君、选择自由民主的依据。然而，获得认可的欲望也有它黑暗的一面，致使许多哲学家相信精神是人类邪恶的根源。

精神最初是作为自我价值的一种肯定而出现的。哈维尔笔下的蔬菜水果店老板的故事说明，这种价值意识往往使人感觉自己战胜了自己的自然欲望时，抑或感觉自己是一个有能力进行自由选择的精神主体时表现出来。精神的这种朴素形式可以被视为是一种自尊感，或者用现在时髦的话讲，是一种“自我评价”。所有人都可能拥有这种感觉，但程度或深或浅。适度的自尊感，对于每个人来说都是非常重要的，关系到他们在世间发挥作用的能力和对生活的满意程度。胡安·第戎认为，有了这种自尊感，我们才可以无愧地对别人说“不”。

---

① 尼采：《偶像的黄昏》，伦敦企鹅书店出版 1986 年版，第 23 页。

因而，人具有经常评价自己和别人的性格，但这种性格中所包含的精神与道德的实质性内容并不完全相同。在精神上的道德世界中，它们常常为各种大大小小的事情互相发生冲突、争论并且互相愤愤不平。因此，精神的任何一丝表露都是人类冲突的起点。

此外，我们无法确定，人对自我的肯定是否会受到这种“道德”本身的限制。哈维尔认为，每个人都有一种道德判断的正义感，但即便我们承认这种普遍性，每个人之间的正义感的发达程度也是不尽相同的。人的获得认可的欲望不仅涉及他的道德价值，还包括他的财产、权利或美貌。更主要的是，我们没有理由认为所有评价自己和评价别人时能做到公平。准确地说，一个人都会觉得自己比别人优越，这种优越感有时来自真正的内心价值，但更多的是过高或自负地估计自己。于是，获得自己比别人优越这种认可的欲望，被贴上一个新的标签——“优越意识”。“优越意识”一词同时具有两种含义：一种是暴君想侵略并奴役邻国人民承认他的权威的那种“优越意识”，一种是钢琴家在音乐会希望别人认可他是贝多芬乐章最优秀的演奏者时的“优越意识”。“优越意识”的反面是“平等意识”，即获得与其他人平等的认可的欲望。“优越意识”和“平等意识”两者共同构成获得认可的欲望的两种表露，历史发展过程可以从这方面来理解。

显然，对于政治生活来说，“优越意识”具有很高的不确定性，原因在于如果一个人在他优越性得到另外一个人的认可时感到非常满意；如果能所得到所有人的认可，他肯定会更满意。而精神最初表现为一种谦恭的自尊，因此也能表露成一种统治的欲望。后者作为精神的阴暗面，在黑格尔描绘的血腥战斗中，从一开始就必须提到。因为原始的战斗是获得认可的欲望所煽动起来的，结果导致主人奴役奴隶。这种弱肉强食的逻辑后来演变成一

代政治哲学的创始人，他认为，如果人不是从应当如何生活的方法中而是从人实际生活的深刻启示中就能把握自己的生活。马基雅维利并没有试图像柏拉图那样通过教育来使人善良，而是寻求创造一种良好的政治秩序来改造人的邪恶。邪恶一旦通过良好的制度得以正确引导，会用于善良的目的。[①]

马基雅维利明白，藏在君主的野心后面的心理原动力，实际表现为对光荣的欲望的“优越意识”。一个国家有时会因为需要（如自我保护或为将来的人或资源）去偶然地占领邻国，但与人对获得认可的欲望相比，这些原因都是次要的。当一位罗马帝国的将军看着他的对手戴着锁链在民众的欢呼声中穿过大街时，他所感受的是一种胜利的喜悦。对马基雅维利而言，对光荣的欲望并不是君主或贵族统治者所特有的性格，它体现了民主参与所带来的一种效应，就像贪婪的雅典和罗马帝国的情况一样，会使国家的野心膨胀，为其扩张提供一个更有效的军事工具。

对光荣的欲望是一个人人都具有的性格。马基雅维利发现，它带来一个特殊的问题，即这一欲望会使有野心的人成为暴君，再使其他人成为奴隶。对这个问题，马基雅维利提出了一个不同于柏拉图的解决方案，并使这个解决方案成为后来共和国宪法的特征。马基雅维利没有按照柏拉图的建议对有精神的君主或卫士进行教育，面是想用精神控制精神。他提出建立一种混合共和国，用人民对独立的欲望来制衡君主和极少数贵族的精神野心，使一定程度的自由得到保障。因此，马基雅维利的混合共和国是美国宪法中惯用的三权分立原则的早期版本。

继马基雅维利之后，又出现一个可能是更雄心勃勃的计划，我们对此已经有所了解。霍布斯和洛克这两位现代自由主义的创

---

① 请特别参见《君主论》第15章。

代政治哲学的创始人，他认为，如果人不是从应当如何生活的方法中而是从人实际生活的深刻启示中就能把握自己的生活。马基雅维利并没有试图像柏拉图那样通过教育来使人善良，而是寻求创造一种良好的政治秩序来改造人的邪恶。邪恶一旦通过良好的制度得以正确引导，会用于善良的目的。①

马基雅维利明白，藏在君主的野心后面的心理原动力，实际表现为对光荣的欲望的"优越意识"。一个国家有时会因为需要（如自我保护或为将来的人或资源）去偶然地占领邻国，但与人对获得认可的欲望相比，这些原因都是次要的。当一位罗马帝国的将军看着他的对手戴着锁链在民众的欢呼声中穿过大街时，他所感受的是一种胜利的喜悦。对马基雅维利而言，对光荣的欲望并不是君主或贵族统治者所特有的性格，它体现了民主参与所带来的一种效应，就像贪婪的雅典和罗马帝国的情况一样，会使国家的野心膨胀，为其扩张提供一个更有效的军事工具。

对光荣的欲望是一个人人都具有的性格。马基雅维利发现，它带来一个特殊的问题，即这一欲望会使有野心的人成为暴君，再使其他人成为奴隶。对这个问题，马基雅维利提出了一个不同于柏拉图的解决方案，并使这个解决方案成为后来共和国宪法的特征。马基雅维利没有按照柏拉图的建议对有精神的君主或卫士进行教育，而是想用精神控制精神。他提出建立一种混合共和国，用人民对独立的欲望来制衡君主和极少数贵族的精神野心，使一定程度的自由得到保障。因此，马基雅维利的混合共和国是美国宪法中惯用的三权分立原则的早期版本。

继马基雅维利之后，又出现一个可能是更雄心勃勃的计划，我们对此已经有所了解。霍布斯和洛克这两位现代自由主义的创

① 请特别参见《君主论》第15章。

代政治哲学的创始人，他认为，如果人不是从应当如何生活的方法中而是从人实际生活的深刻启示中就能把握自己的生活。马基雅维利并没有试图像柏拉图那样通过教育来使人善良，而是寻求创造一种良好的政治秩序来改造人的邪恶。邪恶一旦通过良好的制度得以正确引导，会用于善良的目的。[①]

马基雅维利明白，藏在君主的野心后面的心理原动力，实际表现为对光荣的欲望的“优越意识”。一个国家有时会因为需要（如自我保护或为将来的人或资源）去偶然地占领邻国，但与人对获得认可的欲望相比，这些原因都是次要的。当一位罗马帝国的将军看着他的对手戴着锁链在民众的欢呼声中穿过大街时，他所感受的是一种胜利的喜悦。对马基雅维利而言，对光荣的欲望并不是君主或贵族统治者所特有的性格，它体现了民主参与所带来的一种效应，就像贪婪的雅典和罗马帝国的情况一样，会使国家的野心膨胀，为其扩张提供一个更有效的军事工具。

对光荣的欲望是一个人人都具有的性格。马基雅维利发现，它带来一个特殊的问题，即这一欲望会使有野心的人成为暴君，再使其他人成为奴隶。对这个问题，马基雅维利提出了一个不同于柏拉图的解决方案，并使这个解决方案成为后来共和国宪法的特征。马基雅维利没有按照柏拉图的建议对有精神的君主或卫士进行教育，而是想用精神控制精神。他提出建立一种混合共和国，用人民对独立的欲望来制衡君主和极少数贵族的精神野心，使一定程度的自由得到保障。因此，马基雅维利的混合共和国是美国宪法中惯用的三权分立原则的早期版本。

继马基雅维利之后，又出现一个可能是更雄心勃勃的计划，我们对此已经有所了解。霍布斯和洛克这两位现代自由主义的创

---

① 请特别参见《君主论》第15章。

始人，曾试图把精神从政治生活中彻底根除，并用欲望和理性的组合来取而代之。这两位早期的英国自由主义者发现：战争的主要原因，实际上也是一种"优越意识"，只是表现为对君主的那种桀骜不驯或者好战才干的超脱尘俗的盲目信仰而已。他们对贵族精神或骄傲的否定得到不少启蒙思想家的继承，包括亚当·费格森、詹姆斯·斯图尔特，苏格兰历史学家、哲学家大卫·休姆和法国政治哲学家孟德斯鸠等人。在霍布斯和洛克及其他早期现代自由主义思想家构思的公民社会中，人只需要欲望和理性。资产阶级是早期现代思想精心制造的产物，是一项社会改造工程，内容是通过改变人性本身来创造社会安定。现代自由主义创始者们，没有按照马基雅维利的思路把少数人的"优越意识"和多数人的"优越意识"对立起来，而是希望把人性中欲望部分的利益和他的精神部分的情感相互制衡，以此来战胜"优越意识"。[①]

优越感的社会表现，以及现代自由主义与之宣战的社会阶级，就是传统的贵族。贵族的斗士们不创造财富，而是从其他斗士的手中（准确地说从农民的剩余中）去掠夺。贵族斗士的行为缺乏任何经济理性，不会出卖劳力给最高的出价者。他根本不劳动，整日过着悠闲的生活。但他并不能为所欲为，骄傲和荣誉的清规戒律禁止他从事像经商一类有损于尊严的活动。许多贵族社会中，所有的衰败，其原因都在于——对于黑格尔的原始社会的主人来说——贵族的核心问题是在血腥的战斗中甘冒生命危险的意愿。因此，战争一直是贵族生活的中心。而且战争，正如我们所知，是"经济的次佳选择"。于是，最好能让贵族斗士相信自己的野心只是一种虚荣心，并把他们改造成一个文明的实业家，

① 这是赫希曼（1977年）所研究的课题，他非常客观地描绘了精神在早期近代思想中被故意贬低的过程。

用他们自我致富的活动来促使周围的人也富起来。[①]

当代社会科学所描绘的“现代化”过程可以被理解为灵魂中欲望部分逐步战胜灵魂中精神部分的过程，而且这一过程在世界上无数国家已经完成。尽管人的文化有区别，但贵族社会仍然都会从中东到非洲直到东南亚普遍存在。经济现代化要求不仅建立像城市和合理的行政管理机构一类现代社会结构，而且资产阶级的生活方式也要从伦理上战胜充满精神的贵族生活方式。所以，霍布斯昔日的贵族阶级可以作一笔交易，拿他们精神上的骄傲换取物质极大丰富与祥和的文明生活。在某些国家，这种交易是公开的。日本在现代化过程中，把原有的武士阶级改造成实业家，他们的企业在进人 20 世纪后发展成为财团。[②] 在法国，大部分贵族拒绝这场交易，采取一系列毫无希望的抵抗行动，企图维持他们的精神秩序。在许多第三世界国家，这场斗争仍在继续，武士们的后代而临着同样的抉择，他们要么随身佩剑以显示家族的高贵，要么就改换成计算机终端和办公室。

到美国建国前，洛克思想在北美洲已基本上取得决定性胜利(也因此是灵魂的欲望部分对精神部分的胜利)，《美国独立宣言》中主张的“追求幸福”的权利主要指获得财产的权利。美国政治家亚历山大·汉密尔顿、詹姆斯·麦迪逊和约翰·杰伊等人在《联邦党人》杂志上发表的文章，广泛地吸收了洛克的思想，成为《美国宪法》的伟大辩护士。例如，麦迪逊在著名的《联邦党人》

---

① 获得认可的欲望也是卢梭思想的中心。卢梭的著作构成了对霍布斯和洛克自由主义的第一个重大进攻。卢梭虽然坚决不同意霍布斯和洛克构思的公民社会的观点，但他赞成他们的获得认可的欲望是邪恶的主要根源的观点。

② 当然，伦理上的交易在日本并不是一帆风顺的。贵族精神在军队中沿袭下来。日本军国主义的高潮后来导致太平洋战争爆发，这种情况可以理解为传统的精神阶级的垂死挣扎。

第十期（该卷把有代议制政府辩护为根治人民政府存在的分裂顽症的特效药）中，提出保护人的多方面才能，特别是保护“获得财产的有差别的才能”，是“政府的第一要务”。[①]

《美国宪法》中存在的洛克思想是毋庸置疑的，尽管如此，上述这些政治家们发现，不能简单地把获得认可的欲望从政治生活中消除。实际上，骄傲的自我肯定被理解为政治生活的一个目标或一种动力，而且一个好的政府可以给它以适当宣泄渠道。他们按照马基雅维利的想法努力把获得认可的欲望引向积极的或者至少无害的方向。虽然麦迪逊在《联邦党人》第十期中提到经济“利益”所导致的分裂，但他还是把这类分裂与“情感”导致的分裂加以区别。更确切地说，这种情感是一种对是与非带有热情的看法，即“一种对涉及宗教、政府及许多其他观点的不同看法的热情”，或“对不同领导者的崇拜”。政治观念是利己主义的一种表现；与人对自己的评价牢牢地捆绑在一起。“只要他的理性和自爱之间联系没有断，（人的）观点和热情就会互相影响”；“前者将是后者所依附的客体”。[②] 所以引起分裂的不仅有不同人的灵魂中欲望部分（如经济利益），而且还有他们的精神部分。[③] 正因为如此，在麦迪逊所处的时代，美国政治家都因禁酒、宗教、奴隶制等问题分成若干派别。如今，分裂他们的则是堕胎权利、祈祷及言论自由等问题。

除了由许多弱势群体主张的热情的观点外，《联邦党人》的作者们还认为，政治生活还需要应付“贪名”这个问题，按汉密尔顿的说法，“贪名”是一种“贵族思维的主流热情”，即野心的

---

① 《联邦党人文集》，美国新美国人出版社 1961 年版，第 78 页。

② 《联邦党人》，1967 年版，第 78—79 页。

③ 这一解释由爱泼斯坦在其《联邦党人的政治理论》（芝加哥大学出版社 1984 年版）一书中提出。

强者所具有的对光荣的欲望。“优越意识”和平等意识一样，都是长期困扰美国缔造者们的一个问题。麦迪逊和汉密尔顿把《美国宪法》视为一种体制工具，其功能不是压制这些不同的精神表达，而是把它们引入一个安全的、确实有产出的宣泄渠道。于是麦迪逊认为，全民治道（即职位竞选、政治演说、辩论、撰写评论、投票选举等），只要能逐步形成较大规模的共和国，实际上是解放人天生的骄傲及精神上自己肯定的偏好的一种温和的方法。民主政治进程至关重要，不仅因为它是一种决策或“整合利益”的一种手段，而且还因为它是表达精神的一个舞台，人在这个舞台上寻求对自己观点的认可。具有野心的强者，其“优越意识”的程度更高而且更有危险性，但立宪制政府已明显地被证明是一种以“野心制野心”的有效方法。政府的不同部门被看做是具有野心的强者走的阳光大道，但检查和平衡制度则可以保证这些强者互相制约，从而能防止产生暴君。一个美国的政治家也许会萌生当凯撒或者拿破仑的野心，但这一制度却让他成为吉米·卡特或罗纳德·里根，因为这一制度和各方政治力量限制了他，迫使他的野心只能实现成为一名人民的公仆，而不是人民的主人。

霍布斯—洛克哲学体系企图把获得认可的欲望从政治中清除出去并限制或淡化它，这一主张曾使许多思想家感到十分困难。现代社会将来全是英国作家C.S. 刘易斯称之为“没有抱负的人”，即只有欲望和理性，但缺乏骄傲的自我肯定的人，而骄傲的自我肯定在某种意义上讲是早期人性的核心。抱负是人成为人的标志，“只有理智，人只是灵魂；只有欲望，人只是动物”。[①]

① 引自C.S. 刘易斯：《人的堕落》，伦敦柯林斯出版社出版1978年版，第7—20页。

最伟大、最有说服力的精神主义概念支持者是尼采，他也是复活精神观点的先驱和当今相对主义和虚无主义的鼻祖。当代一位哲学家曾把尼采描绘成“贵族的激进派”，而尼采本人对此批评并不持异议。他的许多著作，在某种意义上可以被看做是对他所目睹的“没有抱负的人”的整个文明和一个只贪图自我安逸的资产阶级社会在世界范围内兴起的反应。尼采认为，人的本性既不是他的理性，也不是他的欲望，而是他的精神。人首先是一个能创造价值的生灵，是一种“红面野兽”，他因为有辨别“善”，“恶”的能力才成为人。尼采笔下的拜火教的创始人这样说：

> 人确实生来就有辨别善恶能力。但他们确实没有接受它，没有发现它，也没有从天堂那里听到它。只有人才为自我保存而赋予事物的价值——他独自为事物创造一种意义，一种人的意义。因此，他把自己称作“人”，意思是，评价者。
>
> 评价就是创造，听听这句话，你们这些创造者。评价本身是所有被评价的事物中最有价值的财富。只要有评价，就会有价值，没有评价，存在的胡桃只有空壳。听听这句话，你们这些创造者！①

尼采认为，人创造什么价值并不重要，原因在于人有“一千零一个目标”要追求。地球上每个人都有自己的但别人都不理解的“善良和邪恶”标准。在此方面人是由创造价值的行为本身、自我赋予价值和要求别人对此予以认可三部分组成。所以，尼采

① 引自尼采：“一千零一个目标”，《扎拉图斯特拉如是说》第一卷，纽约维京出版社1954年版，第170—171页。

只关心能让人说他比别人更好的那种精神，即“优越意识”。现代性的创造者霍布斯和洛克以生理安全和物质积累的名义剥去人的创造力，他们这样做才是现代性的最可怕的结果。尼采著名的“权心意志”学说可以被理解为是一种努力，目的在于重新确定精神相对于欲望和理性的重要地位，并且弥补现代自由主义对人的骄傲和自我肯定所带来的损害。尼采的著作是对黑格尔的贵族主人及其为纯粹的名誉战斗到死的赞扬，也是对现代性的猛烈抨击。因为现代社会在甚至连自己都没有意识到的情况下全盘接受了奴隶的道德观念。

尽管用来描述精神现象或获得认可的欲望的词汇已经改变，但灵魂的这一“第三部分”仍然明显地是从柏拉图到尼采的哲学体系的中心课题。它启示我们，可以用一种全新的方法来解读历史的进程：也就是说，不是从自然科学的发展和经济增长的逻辑，而是从“优越意识”的萌生、成长和消失来领悟它。实际上，现代经济世界只能在欲望被彻底释放后才能出现，也就是说要以牺牲精神为代价。以主人的血腥战斗为起点的历史进程，在某种意义上正在以当代自由民主社会的公民——现代资产阶级以财富而不是光荣为第一追求而终结。

如今，已经没有人再把精神作为教育的一部分进行系统的研究，而且“为获得认可而进行的斗争”也已经从我们的当代政治词汇中消失了。对光荣的欲望，尽管在马基雅维利看来如此顺理成章地作为人性（无节制地追求超过别人并让尽可能多的人认可自己的优越地位）的一部分，如今不再被人们接受作为描绘他个人目标的方法，而成为我们赋予一些我们不喜欢的人的特征，如那些暴君，希特勒、斯大林等。“优越意识”——被别人认可为优越的欲望，在当今现实生活中依然存在，但已披上各种各样的伪装，而且我们将在本书第五部分中看到，没有这种意识，我们

的生活中很难感受到满足。但是，从如何看待自己这个角度看，“优越意识”在伦理上已经失败。

当今世界攻击“优越意识”，根本不尊重它，因此那些早期现代哲学家已经成功地把“精神”在公民社会中变成一种十分含糊的东西，在这一点上我们与尼采的观点是相同的。取代“优越意识”是两个东西的组合：一个是灵魂中欲望部分的完善，表现为一种彻底的人生经济化。从欧洲国家不要伟大帝国而要一体化的欧盟这一最崇高壮举，一直到大学毕业生内心盘算选择职业这种区区小事，都无处不散发着经济化的味道。

第二个是一种无处不在的平等意识，也就是希望自己与别人能对等地获得认可。它有各种表现形式，包括哈维尔笔下的蔬菜水果店老板、反对堕胎的抗议者或主张动物权利的律师这些人的精神。我们虽然没有使用“认可”和“精神”这些词汇来描绘我们的个人目标，但确实太多地使用诸如“尊严”、“尊重”、“自尊”和“自我肯定”这样的词汇，而且这些精神的要素甚至也参与了某个大学毕业生的职业选择过程。这些概念盛行于我们的政治生活，也是我们理解20世纪后半叶民主变化过程所必需的。

我们因此陷入显而易见的矛盾之中。盎格鲁—撒克逊现代自由主义体系曾致力于把精神从政治生活中消除出去，但获得认可的欲望仍然以平等意识的形式与我们同在。这是一个出人意料的结果吗？对试图保留人性中精神的一面、而不是把它清除出政治生活的现代自由主义来说，是否有更深刻的理解？

更深刻的理解确实有，为了说明这点，我们必须回到黑格尔，回到他没有完成的历史辩证法，为获得认可而进行的斗争在其中起着关键的作用。

第十八章 主人与奴隶

完全、绝对自由的人，对自我绝对完全满意；完美、完整并且满足的人，肯定是“战胜”自己的奴隶地位的奴隶。倘若懒惰的主人是一具僵尸，那么勤劳的奴隶则是所有人类社会和历史进步的源泉，历史是劳动奴隶的历史。

——亚历山大·柯耶夫：《黑格尔导读》①

我们前面介绍了黑格尔的辩证法，但只截止到历史进程的早期，即人类历史的开始阶段，当时人第一次在为纯粹名誉而战的战斗中冒生命危险。黑格尔的“本性之战”（但黑格尔从未用过这个词），并不像洛克认为的那样，直接导致以社会契约为基础的公民社会的建立，而是带来了主人和奴隶关系的产生。原始战士的其中一方由于怕死，“认可”另一方并愿意做他的奴隶。但是，主人和奴隶的社会关系并不能保持长期稳定，原因在于无论是主人还是奴隶最终都需要满足自己获得认可的欲望。② 这种不满足构成

① 柯耶夫：《黑格尔导读》，1947年版，第26页。

② 这里的长期是一个非常长的概念，甚至几千年。从主人—奴隶社会关系出现一直到法国革命。柯耶夫（或黑格尔）所指的奴隶，并不限于有奴隶的法律地位的人，还包括所有自己的“尊严”没有获得认可的人，如法国革命前法律上自由的农民。

了奴隶社会的“矛盾”，而且产生了推动历史进步的动力。人的第一个人类行为也许就是他在血腥的战争中牺牲生命的意愿，但他并不因此成为一个完全自由的人并进而成为一个得到满足的人。只有在后来的历史演变中，这种人才出现。[1]

主人和奴隶不满足的原因有好几种。主人在某个意义上比奴隶更具有人性，因为他愿意为了一种非生物的目标（获得认可）去战胜自己的生物本能，他以生命危险为代价来展示自己是自由的。相反，奴隶却按照霍布斯的忠告，屈服于暴力死亡的恐惧，因此沦为一个赤贫和胆怯的动物，没有能力去挣破自己的生物或自然的桎梏。然而，奴隶没有自由以及他的不完整的人性则使主人处于两难境地。一方面，主人渴望获得其他人（即本身也拥有价值和尊严的人）对其价值和人的尊严的认可。但他赢得名誉之战后，只获得了成为奴隶的人的认可，而奴隶的人性由于怕死而没有达到完整，主人的价值也因此获得某个不完整的人的认可。[2]

这与我们自己在获得认可方面的共同经历相似。我们自己特别看重能获得自己所尊敬的人或者自己所信任的人对自己的评价和认可，特别是这种评价和认可是自愿给予的而不是被迫的。我们养的宠物狗在我们回家进屋时摇头摆尾，就是对我们的某种认可，但他也同时认可所有穿戴相似的人（如邮递员或夜贼），因为狗的本能具备这种条件。再举一个更政治性的例子，斯大林或萨达姆在听到群众被迫的欢呼声时，所感受的满足肯定比不上民主领袖华盛顿或林肯受到自由的人发自内心的欢呼所感受的满足。

---

① 黑格尔在《精神现象学》中对历史进程进行深入论述时再次借鉴了柯耶夫的观点，因此该书应被视为是一部黑格尔—柯耶夫合成哲学的著作。

② 当然，柯耶夫寻求获得其他人的认可，但同时又在后来一系列的名誉之战中把这些主人变为奴隶，互相认可实际上是奴隶的认可。

所以，这就是主人的不幸所在：他冒着生命的危险，为的是获得来自奴隶的认可，而奴隶又不配认可他，主人还是得不到满足。不仅如此，随着时间的推移，主人没有发生根本性的改变。他不需要工作，因为他有奴隶服侍他；他可以轻而易举得到生存所必需的一切物品，因此他的生活中因只有闲散和消费而死气沉沉，正如柯耶夫所指出：主人可杀不可辱。主人完全可以一次又一次地冒生命危险与其他主人为名誉而战，为统治一个省或继承某个人的王位而战，但冒死的行为，不论具有多深刻的人性，对人本人来说永远是相同的。艰难地占领或再占领一个省份不会改变人与其他人的地位关系或他的自然环境，因而也难以成为历史进步的火车头。

奴隶也不满足。但这种不满足与主人的情况不同，不会导致死一般的静止状态，而是会产生具有创造性和成果的变化。归顺主人后，奴隶当然得不到作为人的认可，而是被改造成一种用来满足主人需要的工具。认可是完全单向的，但正是这种彻底的否认竟会导致奴隶的思变。

通过劳动，奴隶恢复了他因恐惧死亡而失去的人性。[①] 起初，奴隶被迫为满足主人而劳动，这是他们怕死的代价。后来，奴隶劳动的动机发生了变化，他开始不是因为害怕被惩罚而劳动，而是在责任和自律的驱使下从事劳动。在此过程中，他学会了为了工作而压抑自己的动物欲望。换句话说，他创造出某种酷似工作精神的东西。[②] 更重要的是，在劳动中奴隶开始意识到，他作为一个人有能力改变自然，也就是能够利用自然的材料，并

① 柯耶夫认为，从形而上学上讲，怕死对于奴隶后来的发展是必需的。这不是因为奴隶回避它，而是因为怕死暴露了他的无用，即他是一个没有永恒个性的人，或者说他的个性会随时改变。参见柯耶夫：《黑格尔导读》，1947 年版，第 175 页。

② 柯耶夫认为奴隶不同于资产阶级，资产阶级为自己劳动。

随意地把它们变成某个事先设计和想变的东西。奴隶使用工具，还可以使用工具来制造工具，从而发明了技术。现代自然科学不是懒惰的主人发明的，他们要什么有什么，而是被迫劳动并对自己所处的条件不满的奴隶们创造的。借助于科学和技术，奴隶们发现他们能够改造自然，不仅能改造他们出生的物理环境，而且也能改造他们自己的本性。[1]

黑格尔与洛克相反，认为劳动已完全从自然中解放出来了。劳动的主要意义不只是满足人的自然需求或者新的欲望，劳动本身代表着自由，因为他显示了人战胜自然制约和通过劳动实现创造的能力。没有任何一个东西像劳动那样“与自然相和谐”，真正的人的劳动只是当人显示出他驾驭自然时才正式开始。黑格尔对私有财产的含义的理解也与洛克不同。洛克的人是为了满足自己的欲望而获得财产，而黑格尔的人则把财产看做是他自己以物（如房屋、汽车、土地）来表现的“客体化”。财产不是物的固有

---

① 此时，我们也许会发现黑格尔和洛克之间在劳动问题上的某种吻合。洛克和黑格尔都认为，劳动是价值的第一源泉，是人类的劳动而不是自然的“几乎没有价值的物质”是财富的最大来源。他俩还认为，没有为了某种自然的目的而进行的工作，人的自然需求相对很少也容易满足。洛克观点中拥有财富的人尽管积攒了无数的金银，但不是为了这些需要而劳动，而是为了满足不断变化的新的需要。人的劳动在这个意义上讲是创造性的，因为它不断地确定新的并且更有野心的目标。人的创造力也会延伸到对自己，它为自己创造了新的需要。最后，洛克和黑格尔一样都有一种反自然倾向，因为他相信人类会在征服自然、改造自然的能力中找到满足。因此，洛克和黑格尔的学说都同样地可以作为对资本主义这个现代自然科学发展所创造的世界辩护。但是，洛克和黑格尔之间区别看似很小但实际却非常大。洛克认为，劳动的目的是为了满足欲望。欲望不是一成不变的，欲望不断地膨胀和变化，但它们的需要得到满足这一特征则是永恒的。洛克认为，劳动是一种基本上不令人愉快的活动，从事劳动的目的在于获得它所创造的价值。虽然劳动的特定目的不可能根据自然法则事先确定，但仍然存在着一个劳动的自然依据。劳动以其财产的积累是作为一种逃避死亡的手段来进行的。怕死始终是人类劳动极力逃避的负极，富人即使拥有的财富超出他们自然需要，但防荒、防灾的欲望以及破落至一贫如洗的可能性仍然强迫他不停地积累财富。

特征，它只是物在人同意彼此尊重财产权的前提下才会作为财富契约的标的物存在。人从拥有财产中得到的满足不仅是需要的满足，而且是其他人的认可。黑格尔认为，保护私有财产是公民社会的合法目标，洛克和麦迪逊也持这一观点。但黑格尔把财产视为历史中为获得认可而进行的斗争的一个阶段或一个侧面，视为某种既能满足精神也能满足欲望的东西。[①]

主人通过血腥的战斗和冒着生命危险来证明他的自由，并以此说明他战胜了本性的制约；而奴隶则是通过为主人劳动来构思他们的自由理念，并在此过程中意识到，他作为人，完全有能力进行自由的和有价值的劳动。奴隶对自然的驾驭是他领悟驾驭的关键。奴隶心中的自由比主人实际享受的自由更有历史意义。主人是自由的，他以直接方式享受自由，想干什么就干什么，想消费什么就消费什么。而奴隶只能心怀自由的理想，是劳动给他带来了这种理想。然而，奴隶在其自己的生活中没有自由，他的理想和他所处的实际境况之间存在着反差。因此，奴隶比主人更懂哲学，奴隶在得到现实的自由前，不得不先抽象地思考自由，不得不为自己创造自由社会的基本原则。所以，奴隶意识比主人的意识更深，因为他的自我意识更强，对自己本身及所处的地位更予关注。

1776年或1789年确立的两项原则——自由和平等，不是一下子就映人奴隶的脑海中的。奴隶并不是一开始就反抗主人，而是通过长期痛苦的自我教育，帮助自己战胜对死亡的恐惧，鼓励自己争取自由。通过对自己所处地位和抽象的自由理念，奴隶自我许诺了许多预想的自由模式，最终找到了一个正确的自由模

① 参见斯密："黑格尔正义哲学中的正义"，《美国政治学杂志》第1期，1989年版，第120页；阿维奈里：《黑格尔现代国家理论》，1972年版，第88—89页。

式。黑格尔和马克思主义都认为，这些预想的自由模式是空想的，只是思维概念而不是现实，但它却是现实（主人和奴隶关系的现实）的反映。它们尽管包含着自由理念的基因，却只能说明奴隶接受没有自由的现实。黑格尔在他的《现象学》中列举出好几个这些奴隶的意识形态，包括像斯多葛学派（禁欲主义）和怀疑主义这种哲学。但基督教则是最有影响的奴隶的意识形态，它被称为“绝对宗教”，最直接地引导人去实现建立在自由和平等基础上的社会。

黑格尔之所以把基督教称为“绝对宗教”，绝不是出自任何一种狭隘的民族中心主义，而是因为基督教和西方民主社会之间存在的客观的历史关系，韦伯和尼采等许多后来的思想家也接受这种历史关系。黑格尔认为基督教是实现自由理想的次佳形态，原因在于这种宗教在人类历史上第一次认为每个人都有道德选择或信仰的能力，并因此认为确立了普世的上帝面前人人平等原则。也就是说，基督教一直认为人是自由的，这种自由不是霍布斯式的形式自由，而是辨别是非的道德自由。人本来是一种赤身裸体、一无所有的爬行动物，但他过去也能够用他的选择和信仰的能力改造自己的精神。基督教的自由是一种精神的内部状态而不是肉体的外部状态，不论是苏格拉底的莱昂提乌斯还是哈维尔的蔬菜水果店老板，他们精神上的自我价值意识都与基督教信徒内心的尊严和自由有某种共同的东西。

基督教对自由的理解包含着普遍的人的平等，但其理由则有别于霍布斯—洛克的自由主义。《美国独立宣言》宣称：“所有人生而平等”，主要是因为创造人的人已赋予人某种不可让渡的权利。霍布斯和洛克，相信人的平等，但这种相信是建立在自然禀赋的基础之上的。霍布斯认为人与人之间因为都平等地具有杀死别人的能力而互相平等，而洛克则认为人与人之间是由于才能都

一样而互相平等，但洛克提出，孩子与他们父母之间是不平等的。他也像麦迪逊一样认为，人与人之间在获得财产方面的能力是不同。在洛克的国家中，平等因此意味着机会平等。

与之相反，基督教的平等建立在所有人都天生平等地拥有某个特殊的能力——道德判断能力这一事实上。[①] 所有人都能接受或不接受上帝，从善或作恶。1964年，美国黑人运动领袖马丁·路德·金在林肯纪念堂的台阶上发表了一篇题为“我有一个梦想”的演讲，充分阐明了基督教的平等观点。其中有一段话令人难忘。他说他有一个梦，他的四个孩子“将来会有一天生活在一个不按肤色而是根据人的性格来判断人的国家”。我们注意到，金没有说人应当根据人的天才或优点来判断，或者要求人尽可能地施展才能。金是基督教牧师，他认为，人的尊严不在于他的理性和聪慧，而在于他的性格，即他的道德性格，他辨别是非的能力。人只要是道德主体，在相貌、才能和机敏或灵巧方面显然不会都相等。最平常、最令人讨厌的孤儿在上帝的眼中与最有天赋的钢琴家或最杰出的物理学家相比可能会有一个更美丽的心灵。

基督教对历史进程的贡献因此在于使奴隶明白了人类自由的这种观点，告诉奴隶什么叫人人都有尊严。基督教的上帝对人给予普遍的认可，认可他们个人的价值和尊严。换言之，“天国”代表一种希望中的世界，在这个世界中每个人的平等意识——尽管不是虚荣的“优越意识”——将得到满足。

然而，基督教的麻烦在于，它只是另一个奴隶的意识形态。也就是说，它在某些观点方面并不真实。基督教假定的人类自由不是在地球上，而只是在天国中才能实现。换言之，基督教的自由概念是正确的，但结果是对现实世界的奴隶说：不要指望现世

① 参见施特劳斯，1963年版，第183页。

会获得解放，要安命于这种没有自由的现状。黑格尔认为，基督教没有意识到，人不是上帝创造的，而上帝却是人创造的。人创造上帝作为自由理想的投影，因为在基督教的上帝身上，我们看到一个能完全驾驭自己和自然的人。但基督教进而又使自己成为他自己创造的上帝的一部分，他本应是自己的救世主，但却相信上帝将来会拯救他，因此甘愿在地球上过着奴隶的生活。因此，基督教是一种哲学上的异化，一种新的奴隶制，人把自己当成他自己的创造物的一部分，从而把自己一分为二。

基督教作为最后一个伟大的奴隶意识形态，明确地向奴隶展示了人类自由应当是什么。虽然它没有向奴隶指明一条可行的解放之路，但让奴隶更清楚地看到了他的目标：自由、自主、主人，并且自己的自由和自主得到所有人普遍的互相认可。奴隶通过劳动，为解放自己铺平了道路，他驾驭了自己并按自己的意志改造自然，实现对解放自己可能性的自我觉醒。鉴于此，黑格尔认为，这一历史进程的完成，只需基督教还俗即可，也就是把基督教的自由理念转化到现实世界。它还需要一场更血腥的战斗，一场奴隶把自己从主人手中解放出来的战斗。黑格尔把自己的哲学视为对基督教学说的一种改造，是一种不再依附神话或圣经的权威，而是建立在奴隶的真正的理解和自我意识之上的哲学。

人类历史的进程以为了纯粹的名誉而进行的战斗为起点。在这场战斗中，贵族主人寻求获得别人对其甘冒生命危险意愿的认可。主人靠超越自己的本能来证明自己比他的同类更自由，更是真正的人。但是，推动历史前进的，却不是主人和他的战斗精神，而是奴隶和奴隶的劳动。奴隶最初接受他的奴隶地位，其原因是惧怕死亡，而不是黑格尔所说的寻求自我保存的理性。黑格尔学说中的奴隶对自己从来不满意。也就是说，奴隶依然拥有精神，拥有一种对自己价值和尊严的意识，以及对超越奴隶生活的

欲望。他的精神表现为他对自己的劳动驾驭自然“几乎没有价值的物质”并把它们加工成带有自己的印记的物品的能力感到自豪。奴隶的精神还表现为他对自由的向往，在奴隶的价值和尊严没有获得其他人认可之前的漫长过程中，他的精神使他一直在想象做一个有价值、有尊严的人的抽象可能性。黑格尔的奴隶与霍布斯哲学中有理性的人不同，他不会压抑自己的自豪，相反他在没有获得认可前，已不会感到自己是一个完全的人。还是奴隶这种对获得认可的持久不衰的欲望而不是主人的安然自得不求上进和自我认同，成为推动历史前进的火车头。

第十九章
人人相同、人人平等的国家

国家是上帝在人间的作为。

——黑格尔：《公理的哲学》

黑格尔认为，法国革命是基督教式自由平等社会在地球上的一次实践。昔日的奴隶在这场革命中，冒着生命的危险来证明他们已经战胜了对死亡的惧怕，正是这种惧怕曾让他们过去被他人当做奴隶来对待的。自由和平等的原则因此被拿破仑的常胜军队传播到欧洲其他地方。法国革命以后诞生的现代自由民主国家不过是在“现在中”实现了基督教的自由和普遍的人类平等的理想。法国革命并不是为了把国家神化，也不想赋予国家一种在盎格鲁—撒克逊自由主义中不存在的形而上学的意义，而是构成了一种认可，认可是人先创造了基督教的上帝，因此人能够让上帝下凡住在现代国家的议会大楼、总统官邸和政府机构里。

黑格尔给我们带来了用不同于源于霍布斯和洛克的盎格鲁—撒克逊自由主义体系的概念来重新解释现代自由民主制度的机会。黑格尔对自由主义的这种理解，同时也是自由主义一种更高尚的境界，更准确地描述了世间人们所说的希望生活在民主之路这句话。对于霍布斯和洛克及其指定美国宪法和独立宣言的追随

者来说，自由社会是拥有某些自然权利的个人之间的一种社会契约。在人的自然权利中，最首要的是生存（即自我保存）和追求幸福的权利，这些权利一般被理解为私人财产权。因此，自由的社会就是指公民之间相互并且相等地同意不干涉他人生活和财产。

相反，黑格尔却认为，自由社会是指公民之间相互并且相等地同意互相认可。如果霍布斯或者洛克的自由主义可以被理解为对理性的自由利益的追求，那么黑格尔的“自由主义”则可以被看做是对理性认可的追求，即在普遍基础上每个人的自由性和自主性都等到所有其他人的认可。我们选择民主这一事实，更重要并且最后更令人满足的事情是，自由社会认可我们的尊严。生活在自由社会意味着走上一条物质极大丰富的道路，但它为我们指明了一条对我们的通向在自由的认可方面具有完全非物质的目标的道路。自由民主国家使我们具有自己的自我价值意识，我们灵魂中欲望和精神这两个部分因此都感到满足。

普遍认可纠正了存在于各种奴隶社会之中严重的认可不完全的问题。实际上，法国革命前，每个社会，不论是君主制还是贵族社会，只有一个人（国王）或少数人（“统治阶级”或精英集团）被认可。他们对获得认可的满足是以广大人民的人格没有相等地被认可为代价的。只有在普遍而且平等的基础上，认可才是理性的。主人—奴隶关系中的内在矛盾只有在主人的道德和奴隶的道德成功地统合到国家之中才能得到解决。在国家中，主人和奴隶之间的明显差别被消灭了，过去的奴隶成为新的主人——不是其他人的奴隶，而是自己的主人。这就是“1776 年精神”的含义，即 1776 年不是另一个主人集团的胜利，也不是新的奴隶意识的产生，而是民主国家的“自己决定自己命运”的理念的实现。在这个新的统合中，主人和奴隶的东西（主人获得认可的满

足和奴隶的劳动）都保留下来了。

我们把普遍认可与其他非理性的认可形式进行对照，可以更好地理解普遍认可的合理性。一个民族主义国家，即一个仅承认某个民族或种族成员为公民的国家，就是一种非理性的认可。民族主义实际上是一种获得认可的欲望，民族主义把这种欲望通过精神来表现。民族主义者首先关注的不是经济利益，而是认可和尊严。①

民族性不是人的一种自然特征，一个人只有被其他人认可是这个民族时才具有民族性。② 但是，人并不一定作为个人为自己寻求获得认可，而是为了他作为其中一分子的集团去争取获得认可。从某种意义上讲，民族主义代表着早期的"优越意识"蜕变成一种现代的民主形式。过去是君主为个人的荣耀而战，而现在是整个民族要求获得对他民族地位的认可，这些民族像贵族主人一样，已经显示出他们为了获得认可，为了他们在"太阳中的位置"而愿意接受暴力死亡的挑战。

然而，建立在民族或种族基础上的获得认可的欲望，并不是理性的欲望。人与非人之间的区别关键是理性；只有人才是自由的，即能够在一场为了纯粹的名誉的战斗中为获得认可而斗争的。这种区别的依据是人本性，或者更确切地说是人必然王国与自由王国之间的彻底决裂。一群人和另一群人之间的区别，是人类历史偶然的、任意的副产品。民族之间为获得其他民族对自己

---

① 让我们把这个民族主义的定义与格尔内的定义比较一下。格尔内认为："民族主义作为一种感情或一种运动，用这个原则（即政治目标和民族目标应当一致）来定义最恰当。民族主义的感情是一种在这个原则被践踏时产生的愤怒感。民族主义运动是这种感情的具体实践。"引自《民族与民族主义》，美国康奈尔大学出版社1983年版。

② 这一观点也是格尔内提出的。参见格尔内：《民族与民族主义》，美国康奈尔大学出版社1983年版，第7页。

民族的尊严的认可的斗争，在国际范围内产生了与贵族主人之间的名誉战斗相同的效应，其中一个民族成为主人，另一个民族变成奴隶。两个民族获得的认可都是不完整的，其原因和主人与奴隶最初的个人关系不能令人满足完全相同。

另一方面，自由国家是理性的国家，因为它把这些相互抵触的获得认可的欲望协调成一个惟一的互相接受的基础，即“人人相同、人人平等”这个基础。自由的国家必须是普世性的，也就是说每个公民都只因为他们是人，而不因为他们是某个民族、种族的成员而获得认可。自由的社会通过消灭主人和奴隶之间的差别而成为一个无阶级的社会，因此它肯定是一种人人相同、人人平等的社会。这种人人相同、人人平等的国家，如果是有意识地建立在开放并公开的原则（指建立美利坚合众国立宪过程中实行的原则）基础上，其理性将更为明显，即国家的权威不能从老一辈的传统或宗教信仰的暗箱深处产生，面应当是国家的所有公民公开评论后的产物，公民通过公开评论彼此同意按某个明确的条件共同生活。这种国家的权威表示一种理性的自我意识，人类第一次作为一个社会意识到他们自己的真正本性，并且能够创造出一种与这些本性相适应的政治共同体。

我们用什么方式才能说现代自由民主制度能普遍地“承认”所有人？

现代自由民主制度赋予并保护所有人的权利，这就是它对所有人的普遍认可。也就是说，在美国或法国或任何一个自由国家出生的儿意，只因为他（她）出生在这个国家便可获得某些公民权利。他（她）不论贫富、不论是白人还是黑人，除通过刑事诉讼程序起诉他外，任何人不得伤害这个孩子的生命。到一定时候，这个孩子还将有权获得自己的财产，而且他的财产受到国家的保护和他人的尊重。这个孩子将对任何观点有精神上的选择

权，可以采取宗教信仰的形式完全自由地参加宗教活动。最后，当孩子长大成人时，他（她）还有权参与首先规定这些权利的政府管理，并参与关于最高、最重大的公共政策问题的辩论。这种参与权的形式为在定期选举中投票或直接进入政治进程（如竞选某个好职位），或撰写支持某个人或某个立场的社论，或在政府机构中任职。人民的自治政府消灭了主人和奴隶之间的差别，每个人都有资格至少共享主人的地位。主人的作用现在表现为颁布按民主程序制定的法律，即由具有自我意识的主人自己制定的一整套普遍适用的规则。国家和人民互相认可，即国家赋予其公民以各种权利，公民同意遵守国家的法律。此时，认可实现了互惠互利。对这些权利的惟一限制发生在权利之间出现自我矛盾的情况下，换句话说，就是行使一项权利时妨害了另一项权利的行使的情况。

黑格尔对国家的这番描绘听起来与洛克的自由国家十分相像。洛克把国家也相似地定义为一种保护各种个人权利的政治制度。研究黑格尔的专家肯定会立即反对这一观点，他们认为，黑格尔对洛克或盎格鲁—撒克逊的自由主义是持否定态度的。他们还会反对洛克关于美国和英国是历史最后阶段的观点。从某种意义上讲，专家的反对当然是正确的。黑格尔绝不会同意盎格鲁—撒克逊哲学体系中某些自由主义者的观点。这些人主要代表自由主义右翼，他们相信政府的惟一功能是保证让个人绝对自由地追求个人私利。此外，自由主义把政治权利简单地看做是一种手段，是人用来保护自己生命和财产（用更现代的语言来说，就是“生活方式”）的手段，黑格尔肯定不同意这一观点。

另一方面，柯耶夫发现了一条重要的真理，他断言战后美国或欧共体成员国就是黑格尔的人人相同、人人平等的国家的化身。因为虽然盎格鲁—撒克逊式民主建立在洛克的自由主义基础

之上，但他们自己的理解绝不是纯正的洛克自由主义。例如，我们已经看到麦迪逊和汉密尔顿这两位在《联邦党人》杂志中是如何对待人性中的精神方面的，麦迪逊又是如何相信他及政府的职能之一是给人的精神和情感提供一个宣泄渠道的。在当代美国，当人们论及自己的社会和政府形式时，所使用的语言多半是黑格尔的，而不是洛克的。例如，在公民权利运动时期，人们说某项公民权利立法的目的是承认黑人的尊严，或是履行《独立宣言》和《宪法》中允许美国人有尊严、有自由地生活的诺言，这种情况非常普遍。当时，老百姓不必成为研究黑格尔的学者就能理解这种观点的力量，这是受过最基本教育和最普通的公民所使用词汇（在德意志联邦宪法中直接提到人的尊严）。投票权，在美国和其他民主国家先是扩大到不具备财产资格的穷人，后来扩大到黑人和其他少数民族，还有奴隶，但它始终被当做一个纯经济问题来对待（如投票权能保护这些人的经济利益），通常只是他们价值和平等的象征，其本身也被视为一种目标而具有价值。尽管美国建国之父们当时没有使用"认可"和"尊严"这些词汇，但这并不妨碍洛克的"权利类"词汇潜移默化地进入黑格尔"认可类"词汇表中。

因此，在历史终结时出现的人人相同、人人平等的国家，可以被看做是建立在经济和认可这两个支柱上。通向这一目标的人类历史进程，就是一直被现代自然科学的发展和为获得认可而进行的斗争这两套动力向前推进的。自然科学的发展归功于灵魂中欲望部分在近代初期得到解放，为人类带来了极大的财富积累。无限的财富积累在欲望和理性有机地组合下成为可能：资本主义与现代自然科学唇齿相依。而为获得认可的斗争与在上帝面前享受自由、平等的世界中当主人的向往所形成鲜明对照。不同时考虑这两根支柱，对历史进程的完整描述——一部真正的世界普遍

史——是不会真正地完稿的。就像不考虑欲望，理性和精神就不能完整地刻画人的性格一样。只建立在经济学基础上的马克思主义、“现代化理论”或其他所有历史理论，如果不能说明灵魂中精神的部分和为获得认可而进行的斗争也是历史的主要功力，则肯定不是一套完整的历史学说。

我们现在可以更充分地解释自由经济和自由政治之间的关系，并研究发达的工业化和自由民主更高程度的结合。如前所述，民主中不存在经济理性。倘若是这种情况，民主政治会成为经济效率的累赘。选择民主是一种自主行为，其目的是获得认可而不是满足欲望。

然而，经济的发展创造出某些使选择更具有自主意义的条件。其原因有两条：第一，经济发展向奴隶展示了主人的观念，奴隶发现他能够依靠技术来驾驭自然，还可以通过劳动纪律和教育来驾驭自我。随着社会教育程度的提高，奴隶开始意识到，他们是奴隶但他们希望做主人，希望消除其他奴隶反思自己的被奴役条件时产生的各种思想。教育使他们懂得：他们是有尊严的人，他们应当进行斗争使这个尊严获得认可。自由和平等的理念成为现代教育的重要内容，这绝不是偶然的，自由、平等的理念是奴隶反抗自己所处境况而形成的意识形态。基督教和共产主义都是奴隶的意识形态（但黑格尔没有预见到共产主义），部分地代表了真理。然而，随着时间的推移，这两者都暴露出非理性和自我矛盾，特别是共产主义社会，尽管承认自由和平等的原则，但看上去却像一个奴隶制社会的现代翻版。因为在共产主义制度下，广大人民的尊严没有获得认可，80 年代末期马克思主义意识形态的衰落，在一定意义上反映了生活在这些社会的人民理性程度的提高；反映出他们意识到，理性的普遍认可只有在自由的社会制度下才能获得。

第二，经济发展由于需要普及教育从而产生了巨大的平等化效应，普遍的机会平等环境冲破了旧的阶级隔离，虽然经济地位的变化或教育程度的提高也会产生新的阶级，但社会本质地具有更大的流动性，推动了平等主义理念的传播。因此在法律上的平等没有实现前经济已创造出一种事实上的平等。

倘若人只有理性和欲望，他们一定会完全满足于生活在军人专政的韩国，或开明的技术官僚掌权的佛朗哥的西班牙，或者在坚持经济快速发展的国民党统治的台湾。但是，这些国家及地区的人民不会只有理性和欲望，他们还有一种精神上的骄傲，并且相信自己有尊严，希望人们首先认可他们的尊严。

于是，获得认可的欲望便成为自由经济和自由政治之间短缺的一环。我们已经看到，发达工业化是如何创造出城市、汽车、有良好教育的现代社会，如何废除部落、祭师或中世纪的行会那种传统的权威。我们看到，在社会和自由民主制度之间存在着一种程度更高的实证对应关系。我们的解释能力很有限，这一点从我们正在为选择自由民主制度寻找一种经济学解释的事实中可以体现出来，我们曾经想把自由民主制度说成是来自灵魂中欲望的部分，但却应该把注意力集中在精神那部分，即灵魂中获得认可的欲望。因为，伴随着发达工业化的社会变革，特别是教育，明显解放了某个过去在穷人或文盲中所没有的获得认可的欲望。随着人变得更富有、见识更广、文化水平更高，他们会不仅需要财富，还需要获得对自己地位的认可。只有这种完全非经济的、非物质的动力才能解释为什么西班牙人、葡萄牙人、中国的台湾人与中华人民共和国的人民都表示不仅需要市场经济，而且还需要一个民治民享的政府。

柯耶夫在解释黑格尔的学说时一直认为，人人相同、人人平等的国家应当是人类历史的最后阶段，因为它完全地满足了人的

需要。归根结底，是由于他相信精神或者获得认可的欲望是第一位的，是最固有、最基本的渴望。黑格尔和柯耶夫不仅从哲学上，而且从心理上指出认可的重要性，他们也许比其他哲学家（如洛克或马克思）更深邃地看透了人性，而洛克或马克思只看出欲望和理性。虽然柯耶夫声称他没有用跨历史的标准来衡量人类社会制度的恰当程度，实际上，获得认可的欲望就是这个标准。总之，精神对于柯耶夫来说，是人性中永恒的部分。从产生精神到为获得认可进行战斗，也许需要数万年的历史进程，但在柯耶夫的眼里，它在灵魂中所占有的位置丝毫不比柏拉图的低。

柯耶夫认为，我们已经走到了历史的尽头。因此，他的观点正确与否，取决于当代自由民主国家满足人获得认可的欲望的程度。柯耶夫相信，现代自由民主成功地统合了主人的道德和奴隶的道德，在保留各自中某些东西的同时，消除了它们之间的差别。这是真的吗？特别是主人的"优越意识"真的成功地被现代政治制度升华和改造使其不再成为当代政治的一大难题了吗？人真的永远地只满足于获得其他人平等的认可而且将来不会再有其他要求了吗？如果倘若现代政治成功地升华和改造了"优越意识"，我们会赞成尼采的观点（尼采认为，他的"优越意识"不值得称赞，而是一种不平等的灾难）吗？

这些问题我们将在本书的第五部分进行详细研究。

现在让我们来更深入地讨论意识在走向自由民主的过程中是如何转化的。获得认可的欲望，在被转化成普遍且平等的认可前，可以表现为各种非理性的形式，如在宗教和民族主义大旗下体现的各种形式。因此，这种转化绝不是一帆风顺的，因为在现实世界中，在绝大部分情况下，理性的认可与非理性的认可都同时存在。不仅如此，一个代表理性认可的社会，它的出现和延续显然需要包容某些非理性的认可，这是柯耶夫的困惑所在。

黑格尔在其《公理的哲学》的序言中，解释了哲学是“思想对时代的把握”。作为一个哲学家，他无法超越他所处的时代，也无法预见未来，就像没有人能从罗德斯岛上的巨型雕像上面跳过去一样。尽管有这样的警告，但我们仍然要把目光转向未来，了解当前在世界范围内兴起的自由主义革命的前景、范围，以及它对国际关系将产生的作用。

第四部分

跳过罗德斯岛上的巨型雕像

第二十章
最冷血的怪物

有些地方虽然还有人民和牧群，但我们却不能居住在那里：哪儿有国家，国家是什么？请竖起你的耳朵听我说，因为我要告诉你关于人之死。

国家是最冷血的怪物的代名词。它还会冷冷地撒谎；从它的嘴里会蹦出这样的谎言："我，国家，就是人民。"这简直是个谎言。是创造者创造了人民，并且赋予人民诚信和爱，于是他们为人民服务。

大屠杀的刽子手们为许多人设下了陷阱，他们把这些陷阱叫做"国家"，并在陷阱的上面悬挂一把剑，冠以上百个欲望。

我给你的信息是：每个人都用别人不理解的自己的语言来谈论善良和邪恶。每个人对习俗和权利都有自己的语言。而国家则用所有人解释善良和邪恶的语言来撒谎。国家说的全是谎言，国家有的全是窃物。

——尼采：《扎拉图斯特拉如是说》[1]

当历史走到尽头时，自由民主便不会有任何意识形态上的强

---

① 《尼采》（袋携版），纽约维京出版社1954年版，第160—161页。

劲对手。过去，人们反对自由民主制度，是因为他们相信自由民主制度不如君主制，不如贵族、神权、法西斯主义、共产主义的专制主义或者其他任何过去曾让他们相信过的意识形态。但是现在，除伊斯兰世界之外，出现一种普遍的共识，它接受自由民主是最合理的政府，即一种最充分地实现理性欲望或理性认可的国家。假如果真如此，那么为什么除伊斯兰世界以外不是所有的国家都是民主国家？为什么许多其人民和领导人都已经抽象地接受民主原则的国家向民主过渡如此艰难？为什么我们对世界上某些标榜自己是民主的国家是否能将民主制度保持下去持怀疑态度，而对其他国家更稳定的民主那么信任？为什么自由主义，尽管从长期上必定胜利，但目前却有倒退的趋势？

建立自由民主制度，实质上是一种崇高的理性政治行为，是发动全社会来讨论支配公共生活的政体的性质和一系列基本法。但人们常常对实现其目标的理性和政治的软弱感到吃惊，因为人“无法控制”他们的日常生活和政治生活。例如，拉美的许多国家 19 世纪从西班牙和葡萄牙的统治下独立出来不久便建立了自由民主的模式，并以美国和法国为范本制定了宪法。然而，它们中间没有一个国家成功地把一个完整的民主体系维持到现在。在拉丁美洲，理论层面上对自由民主的反对除来自法西斯和共产主义的短暂的威胁外，从来没有构成任何强有力的挑战。但自由民主不论是取得胜利还是巩固胜利成果都不是轻易之举。有许多国家，如俄罗斯，都曾经历过各种专制的政府，但直到最近仍很难实现稳定的民主。其他国家如德国，尽管有着深厚的西欧传统根基，但在为实现稳定的民主时却付出过沉重的代价。而法国，作为自由和民主的摇篮，自 1789 年以来曾有 5 种不同的民主共和国在政治舞台匆匆走过。这些实例都与绝大多数盎格鲁—撒克逊式民主历程形成鲜明的对照，它们的民主制度却是那么稳定，那

么轻松。

自由民主制度为什么没有在世界范围内普及，或者一旦实行后便可稳定下来，其原因主要在于人与国家之间还没有达到完全的和谐。国家是按一定的政治目标创立的，而人民则是一个事先已经存在的道德共同体。也就是说，人民是一种对善良和邪恶、神圣和世俗的本质具有共同信念的共同体。而这种共同信念产生于久远的过去，深思熟虑并作为一种传统沿袭到现在。正如尼采所说，"每个人都用自己的语言来谈论善良和邪恶"，并且对不仅反映在政体和法律上，而且体现在家庭、宗教、阶级结构以及他们引以为荣的生活习惯和生活方式上的"习俗和权利都形成了自己的看法"。国家的范畴是政治的范畴、是对适当的统治方式进行有意识的选择的领域；人民的范畴是次政治的范畴，它是文化和社会的领域，其规则往往是模糊的或者很少被甚至参与其中的人有意识地认可。当托克维尔论及美国的制衡政治制度或联邦和地方政府权力的划分时，是把美国作为一个目标来讨论的。而当他描绘美国人有时表现出来的狂热精神、他们对平等的激情或者沉湎于实践胜于理论科学时，则把美国作为人民来描绘。

国家把自己强置于人民之上。有时，国家造就人民，例如利库尔戈斯和罗慕卢斯的法律就是分别用来形成斯巴达和罗马人民的精神的，或用来规范组成美利坚合众国各外来民族的民主意识中的自由和平等。但是，国家在许多情况下与人民的关系处于紧张状态，并且在许多情况下可以说处于战争边缘，例如，俄罗斯共产党向其人民强行灌输马克思主义。因此，自由民主制度的成功和稳定绝不能仅靠机械地实施某一套原则和法律，而需要人民和国家之间某种程度的和谐。

如果我们按照尼采的观点把人民看做是具有共同的善恶信念的道德共同体，那么人民和人民所创造的文化，显然属于灵魂的

精神部分。也就是说，文化是从评价的能力中产生的，例如认为遵从长辈的人有价值，或者吃猪一类不干净的动物的人没有价值。于是，精神或获得认可的欲望就是社会科学称之为“价值”的核心。正如我们所见，正是获得认可的斗争才创造了各种形式的主人和奴隶关系以及由此产生的道德规范——臣从君、农民为地主种田、贵族高高在上等等。

获得认可的欲望也是两个特别强烈的情感（宗教和民族）的心理基础。我这样说并不是意味着宗教和民族主义可以统一到获得认可的欲望中来，而是指从精神的角度讲，这些情感在精神中根深蒂固，从而具有巨大的力量。宗教信仰者崇拜其宗教中神圣的东西——道德规范、生活方式或顶礼膜拜的偶像，一旦神圣的尊严受到侵犯，他便会感到愤怒。① 民族主义者相信自己的国家和民族的尊严，因此也相信他作为其中一分子所具有的尊严。他渴望这一特定的尊严获得其他人的认可而且他和宗教信仰者一样，在这个尊严被亵渎时感到愤怒。历史进程正是从精神上的激情（贵族主人获得认可的欲望）开始，而且正是宗教狂热和民族主义的精神的情感使历史进程近几个世纪以来始终伴随着战争和冲突。宗教和民族主义的精神源泉告诉我们，为什么围绕“价值”的冲突可能比围绕财富的冲突更残酷。尊严和金钱不一样，不能简单地侵害，它是某种天生不容妥协的东西：要不你认可我的尊严或者我奉为神圣东西的尊严；要不你就不认可。只有追求“正义”的精神才会产生真正的激情、痴迷和憎恨。

盎格鲁—撒克逊式的自由民主表现出一种有损于早期道德和

① 当然，正如柯耶夫所指出，在基督教关于永恒生命的信仰中存在着某个欲望的成人。基督教徒对恩赐的欲望比他的自我保存的本能并没有什么高级之处。生命的延续是一个惧怕暴力死亡的人最终的满足。

文化范畴的冷酷的算计。理性的欲望必须战胜对获得认可的非理性欲望，特别是傲慢的主人那种为寻求其优越地位获得认可的“优越意识”。按照霍布斯和洛克思想体系建立起来自由国家，走的是一条与本国人民进行长期斗争的道路。这种国家寻求统一各种传统文化，教人民为自己长期的私利算计而放弃传统。那里的人民必须学会一系列新的民主价值观，如“参与”、“理性”、“现世”、“移情”和“宽容”，[①] 用以取代具有自己善恶观的有组织的道德共同体。从决定人的基本道德和善良的意义上讲，这些新的民主价值一开始根本不能称之为价值，过去只具有一种工具功能，仅是成功地生活在这繁荣的自由社会中的人必须养成的习惯而已。正因为如此，尼采才把国家称为“最冷血的怪物”，一种以上百个诱惑来摧毁人民和他们的文化的“怪物”。

然而，为了实现民主，民主国家的公民必须忘掉自己价值的工具功能，在他们的政治制度中开发出某个非理性的精神骄傲和某种生活方式。也就是说，他们必须不是因为民主比其他制度好而是因为民主是他们自己的才热爱民主。不仅如此，他们还必须不再把像“宽容”这种价值看做仅仅是达到目的的一种手段，宽容在民主社会中应当是一种必须具备的品德。[②] 这种骄傲在民主制度中的发展，或民主价值和公民自己的意识的同化，成为“民

---

① 这些都是现代社会科学用语，目的是对带来现代自由主义的“价值”做出定义。如丹尼尔·勒纳说：“高度的移情能力只有在以工业化、城市化、有文化和参与为明显特征的现代社会才是人的优秀品质，这是自由主义国家的一个重要假设条件。”“公民文化”这个词是美国心理学家爱德华·希尔斯首先使用的，他把它定义为“一种第三文化。它既不是传统文化，也不是现代文化，但同时包含这些文化，是一种建立在沟通和说明基础上的兼职文化，是一种共识和多样化的文化，是一种容许但限制改革的文化。”

② 在现代美国，阿伦·布卢姆在其著作《走向封闭的美国精神》中巧妙地把宽容的品德描写为现代美国社会的核心。它的反义词是不宽容。如今被看做是比传统的野心、强烈的欲望、贪婪等更无法接受。

主”或“公民文化”所创造的内涵。这种文化对于民主的长治久安非常关键，因为没有一个现实社会可以持久地只建立在理性算计和欲望基础之上。

文化，作为一种对某个传统价值的向民主价值转变的阻力，因此也构成对民主化的障碍。那么，是哪些文化因素妨碍自由民主制度的建立呢？可以分为以下几类。

第一类：一个国家的民族或种族意识的程度和性质。民族主义和自由主义之间在本质上没有冲突。实际上，在19世纪德意志和意大利的民族团结斗争中，民族主义和自由主义紧紧地结合在一起。此外，在波兰20世纪80年代的民族复兴爱国运动中，以及在前苏联的波罗的海加盟共和国争取独立的斗争中，民族主义和自由主义都是相互关联的。民族独立、主权的欲望，只要民族或种族不会成为公民资格和法律权利的惟一依据，就可以用来表现自治和自由的欲望。一个独立的立陶宛，只要能保证本国所有公民包括决定留下的俄罗斯少数民族公民的权利，就是一个完全自由的国家。

另一方面，民主不会轻易地出现在一个民族主义或种族主义十分极端而排斥本国其他民族的国家中。因此，强烈的民族团结意识是稳定的民主的先决条件；英、美、法、意和德国莫不如此。在前苏联，民族团结意识的缺乏是它只有在解体后才出现稳定的民主的原因之一。[①] 在秘鲁，其人口中白人只占11%，都是西班牙人侵者的后裔，其他都是印第安人，国家因此在地理上、经济上和意识形态上分裂成白人和黑人两个部分，长期严重地妨碍了秘鲁实现稳定的民主制度。南非的情况也相似，那里白人和黑人之间有明显的隔离，就连黑人内部也分裂成各种历史上长期仇视的种族。

第二类：宗教。宗教和民族主义一样，除容忍和平等的观点

① 丹克瓦特·罗斯托认为民族团结是民主的惟一真正前提。

不一样外，与自由民主之间没有固有的冲突。我们已经提到过黑格尔是如何认为基督教通过确立建立在个人道德选择能力上的人人平等的原则为法国大革命铺平道路的。当今世界的绝大多数民主制度继承了基督教的宗教遗产，而且亨廷顿也指出，自 1970 年以来，新的民主国家绝大多数都是天主教国家。[①] 因此，从某种角度讲，宗教看上去并不是民主的障碍，而是民主的动力。

但宗教本身并不能创造自由社会。基督教在某种意义上必须通过使其目标世俗化来废除自己才能带来自由主义。在西方，这种世俗化公认的载体是基督新教。新教通过把宗教改造成基督教和它的上帝之间的一种私人问题，消除对神职人员这个单独的阶级的需要，以及宗教对政治更广泛的干预的需要。世界上其他宗教也借鉴了这个世俗化进程，例如佛教和日本的神道，都把自由限制在以家庭为中心的私人崇拜的范畴内；印度教和儒教两大教系已经混合，虽然两个教系都是比较自由的学说，因此看上去与绝大多数世俗活动没有什么格格不人，但它们的教义本质上却是有等级的、不平等的。相反，正统犹太教和原教旨主义的伊斯兰教则是一种极端主义的宗教，它们寻求支配人生活的各个方面，不论是私人的还是公共的，包括政治领域。这些宗教可以和民主和平共处，特别是伊斯兰教，和基督教一样地承认人人平等的原则，但它们却很难和自由主义及普遍权利（特别是意识和宗教自由的权利）的认可相和谐。当代穆斯林世界惟一一个自由民主的

① 亨廷顿认为：参与当前第三次民主化浪潮的许多天主教国家使这次民主化在某种意义上成为天主教现象，它涉及天主教在 20 世纪 60 年代朝着一个更民主更平等的方向改变。天主教意识发生变化的主要原因，一是影响天主教思想的民主理念得到普遍的合法化；二是到 20 世纪 60 年代前，绝大多数天主教国家的社会经济发展水平提高；三是天主教堂在马丁·路德 400 年后长期世俗化。参见亨廷顿："宗教与第三次浪潮"，《国家利益》第 24 期（1991 年夏季号），第 29—42 页。

国家是土耳其。这也许并不奇怪，土耳其是20世纪初期惟一一个明确表示拒绝继承伊斯兰教传统、赞成世俗社会的国家。[①]

第三类：不平等社会结构和由此产生的思维方式的存在。托克维尔认为，美国民主之所以强大而且稳定，得益于美国社会在《独立宣言》和《美国宪法》问世前就非常平等，非常民主。“美国人生而平等”。也就是说，北美地区外来的主流文化，是英国和荷兰自由主义者带来的，而不是17世纪葡萄牙和西班牙的绝对主义者带来的。相反，巴西和秘鲁这两个国家都继承了高度层级化的阶级结构，不同阶级之间互相仇视，都只关注自身利益。

换言之，主人和奴隶关系在有些国家比在其他国家更加根深蒂固。在许多拉丁美洲国家，就像南北战争前的美国南部，奴隶制依然公开存在，或者以大面积的庄园形式把农民变成依附于地主的事实上的奴隶。这就是黑格尔描绘的具有早期主人和奴隶关系特征的情况——残暴、懒惰的主人和自由意识淡薄、胆小、身不由己的奴隶阶级。相反，在哥斯达黎加这个孤立的被人遗忘的西班牙帝国的一片土地上，由于没有庄园或农业，由此形成的贫穷的平等，成为该国民主制度比较成功的因素。[②]

最后一类：社会自主地创造一个健康的公民社会的能力。所谓健康的公民社会，是指一种每个人都能够不依赖国家而发挥托克维尔的“社交艺术”的氛围。托克维尔认为，来自下面而不是从上到下的民主最有效，即中央政府应当从许多地方政府机构和私人团体中产生，自由和自治是从它们那里培养出来的。总之，

---

① 土耳其甚至在建立世俗化国家以后也在维持民主制度方面遇到了困难，在36个以伊斯兰教为主的国家中，美国自由出版社在1984年把21个国家划分为非自由的国家，15个是部分自由的国家，没有一个是自由的国家。参见亨廷顿（1984年），第208页。

② 参见哈里森（1985年）对哥斯达黎加的研究，第48—54页。

民主是一个自治问题，如果人民有能力自己管理他们的城镇、公司、专业团体或大学，也一定能成功地管理国家。

至于能力，它往往与产生民主制度的“前现代”社会的特征联系在一起。有人认为，这些“前现代”社会都是一些强大的、中央集权的国家，它们彻底地消灭了所有权力的中间层，如封建贵族或地方军阀，因此，它们实现现代化时比由皇帝和若干封建领主瓜分权力的封建社会更容易实行专制。[1] 因此，俄罗斯和中国都是幅员辽阔的中央集权帝国，现在发展成共产主义集权国家；而英国和日本，过去是极其封建的制度，却维持了稳定的民主。[2] 这种解释符合法国和西班牙等西欧国家在建立稳定的民主的过程中的艰难情况。在法国和西班牙，封建制度在16世纪和17世纪被摧毁，取而代之的是一种中央集权的现代君主制度，君主制度留给这些国家的一边是强大的国家权力，一边是依附于国家权威的死气沉沉的弱势群体。这些中央集权的君主制形成一种思维模式，人民丧失了自发组织起来在地方层面上共同劳动和决定自己的生活的能力。在法国，内地省份未经巴黎的许可不得修路建桥，这种封建专制的传统从路易十三开始断断续续一直沿袭到拿破仑时代直到现在的第五共和国，其代表就是“国务委员会”这个权力机构。[3] 西班牙把这个传统遗传给了许多拉美国家。

---

① 该观点主要由巴林顿·摩尔在其《民主与专制的社会起源》一书中提出，波士顿 Beacon 出版社 1966 年版。

② 在此方面，许多问题制约了我们的说明力。例如，许多中央集权的君主制国家（如瑞典）后来也发展成高度稳定的自由民主国家。部分经典作家把封建主义视为阻挡民主进程的绊脚石，这与北美和南非的发展过程完全不同。参见亨廷顿（1984年），第24页。

③ 法国长期以来努力打破这种集权体系，包括在教育等领域把权力下放到地方政府。特别是近年来保守主义和社会主义两派政府都在埋头朝这个方向努力。但权力下放的成效性有待观察。

“民主”这种文化，它的力量往往在很大程度上依赖于自由民主各个要素出现的先后次序。当代最强大的自由民主制度，例如英国和美国的，都是先实行自由，后实现民主，或者自由先于平等首先实现。换言之，言论自由、结社自由和参与政治的自由权利过去只是少数精英分子（大部分是男人、白人和地主）的特权，后来才扩大到其他人。[1] 能有效保护失败者的权利，民主式的争论和妥协，也是首先由少数具有相似社会背景和政治观点的精英们学会的，后来才被长期充满部落或种族仇恨的广大人民所掌握。这种先后次序使自由民主得以根深蒂固并且与最古老的民族传统融为一体。自由民主承认爱国主义，因此增强了它对新解放群体的精神感召力，并使他们被民主制度越来越牢地拴住。

民族平等意识、宗教、社会平等、公民对社会的倾向以及自由制度的历史经验，所有这些因素共同构成一国人民的文化。国与国人民之间在这些方面大多都存在差别，这一事实说明为什么同样的自由民主制度在某些国家可以顺利实现而在某些国家则不能，或者为什么同一个国家的人民在某个阶段反对民主，而在另一个阶段则坚定地接受民主。任何一个致力于扩大自由范畴、巩固其先进地位的政治家，都必须重视这种对国家成功到达历史终结的政治制约。

尽管如此，也必须避免对文化和民主产生误解，首先要搞清楚作为建立民主必备条件的文化因素的概念。一位著名的苏联问题专家认为，在勃列日涅夫时期苏联之所以实际形成多元化，只是因为苏联城市化、教育、人民收入、世俗化等已经达到一定的水平。但

---

① 关于先后次序问题，罗伯特·达尔提出一个相似的观点，认为首先是民族平等，然后过渡到实际的民主制度，再后扩大到政治参与。参见《多元化：参与与反对》，耶鲁大学出版社 1971 年版，第 36 页。

我们不要忘记，纳粹德国实际上也具备了建立稳定的民主通常所必需的所有前提条件：国家统一、经济发达、大部分人信奉新教、有一个健康的市民社会、社会平等程度和西欧其他国家处于同一水平等等。然而，德国民族社会主义中精神的自我肯定所喷发出来的强烈情绪和愤慨，足以把相互认可的欲望完全抛在一边。

民主绝不会从后门进来。从某种意义上讲，民主只能产生于建立民主的深思熟虑的政治决定。政治领域和文化领域相对独立，而且政治领域作为欲望、精神和理性三者的交汇点有自己特殊的尊严。没有一大批熟谙政治艺术并且能使人民的意愿倾向转化为持久的政治制度的，有智慧、有能力的政治家，就不可能有稳定的自由民主制度。我们在研究成功的民主过渡的实例时，发现一些纯政治的因素也非常重要，如新的民主领导层在处理过去滥用军权的同时使军队中立的能力，所建立的政党体系的性质，或者实行总统制民主还是议会制民主等等。[①] 相反，通过对民主失败的研究，我们又发现，民主的失败绝不是文化或经济环境的必然结果，而往往要归咎于某个政治家的某个决策失误，例如，面对30年代世界性经济危机，从来没有人强迫拉丁美洲国家采取保护主义政策和进口替代政策，但此类政策都严重地影响了它们的稳定的民主制度后来数年时间内的前景。[②]

---

① 例如，智利民主政权在20世纪70年代垮台，也许避免了使智利实行总统制而不实行议会制，议会制可以解散政府并重新组阁，而无需对国家整个体制作重大改革。关于议会制与总统制的比较，参见林茨："总统制的危险"，《民主报》第1期（1990年冬季版），第51—69页。

② 直到二战结束前，比较政治学研究集中在宪法和法理两个方面。受大陆社会学的影响，战后"现代化理论"忽视了法律和政治，研究重点几乎全集中于经济、文化和社会因素，以此来解释民主的起源和成功。在过去20年间，出现了一种回归现象，并与耶鲁大学林茨学派相结合。林茨及英国学派并不否认经济和文化因素的重要性，但同时适当地强调了政治的自由性和尊严，并使其与次政治范畴更加平衡。

其次，也许是一个更有共性的错误，即把文化因素视为建立民主的必要条件。马克斯·韦伯对现代民主的起源进行了长期的研究，认为现代民主起源于西方城市中某个特定的社会条件。[①]韦伯对历史的诠释通常充满着丰富的历史史实和说明力，但是，他把民主描绘成某种只有在西方文明一个小小的角落所具有的特定的文化和社会环境中才能产生的东西。民主之所以会出现，其原因在于民主是最理性的政治制度，适合各种不同文化之间更广泛的人的性格，这一事实没有得到韦伯足够的重视。

还有好几个国家的实例，它们都没有具备某些所谓民主的“前提条件”，但却经过努力实现了一种出人意料的高度的民主稳定，最典型的例子是印度。印度这个国家既不富有，工业也不发达（尽管某些产业技术非常先进），民族矛盾重重，也不信奉新教，但自 1947 年独立以来却一直保持着一种有效的民主制度。过去，所有这些国家的人民都被认为是在文化上不具备享受稳定的民主素质；德国人和日本人因专制主义的传统而蹒跚；在西班牙、葡萄牙和部分拉丁美洲国家，天主教像东正教在希腊和俄罗斯一样，被视为民主不可逾越的障碍。由于戈尔巴乔夫的新思维一直没有产生任何明确的改革效应，苏联国内外的许多人都说俄罗斯人在文化上没有能力实行民主：他们没有任何民主的传统，也没有公民社会，几个世纪以来一直受着暴君的压迫。然而，民主在所有这些国家都诞生了。在苏联，俄罗斯议会在叶利钦政权时期作为一个常设立法机构有效地运行着，而在 1990—1991 年

① 韦伯认为，西方的自由之所以存在，是因为西方城市是建立在由独立的卫士组成的一种自我防卫组织基础之上的，还因为西方的宗教（犹太教和基督教）净化了魔力和迷信的阶级关系。一些中世纪的变革，如行会制度也是解释中世纪城市的自由和相对平等的社会关系时必须考虑的因素。参见韦伯：《经济通史》，美国 Transaction 书店出版社 1981 年版，第 315—337 页。

间，一个范围不断扩大，越来越充满生命力的公民社会开始自发地脱胎而出。民主思想在广大人民中根基之深在大规模反对1991年8月的政变中表现的淋漓尽致。[①]

我们常常听到过一种观点，认为不具备民主的先决条件的国家不能实现民主。如果民主的先决条件是必需的，那么，没有一个国家能够实现民主，因为没有一个国家的人民或一种文化（包括西欧人民和文化）不是从极端的专制主义体系中走过来的。

仔细考虑一下我们便会发现，文化和政治之间、人民和国家之间的分界线并不那么清晰。国家可以在造就人民方面（即确定自己的"善与恶的语言"）以及创造新的生活习俗和文化方面，发挥非常重要的作用。美国人不只是"生而平等"，他们在美国建立之前就通过在英国殖民统治下实行州和地方自治使自己"获得平等"。美国人所具有的民主素质为培养民主的美国人后代奠定了基础，这种民主的美国人是一种历史上从来没有过的新型人（托克维尔曾作过精彩的描绘）。文化不是一种像自然法则那样的静态现象，它是人的创造物，处在不断的变化之中。经济发展、战争和其他民族灾难、移民或有意识地选择都会改造文化。因此，民主的文化前提条件虽然极其重要，但不能绝对化。

另一方面，人民及其文化的重要程度制约着自由的理性主义，或者换句话说，使理性的自由制度依赖于非理性的精神。理性的自由国家不能仅靠一次选举产生，没有某种程度的爱国主义

---

① 虽然我们看不出戈尔巴乔夫的改革使苏联将建立持久的民主制度，但民主在下一代人心中扎根绝对不是文化上的障碍。在教育水平，城市化，经济发展等方面，俄罗斯实际上比已成功地实行民主的印度和哥斯达黎加这样的第三世界国家有许多优越性。实际上，某国人民因为深刻的文化背景而无法实现民主，这种观点本身才是民主化的重大障碍。苏联精英自己的恐俄症，对苏联公民主宰自己生活能力的极度怀疑以及对强大的国家权威不可避免的宿命论，在一定意义上成为自我实现的先兆。

或者没有某种像宽容一类的价值导向，它也无法维持。如果当代自由民主的健康发展有赖于公民社会的健康发展，而且后者取决于人民共存的自发能力，那么自由主义显然必须超越自己的原则才能取得成功。托克维尔提到的公民社团和共同体往往在自由原则中难以找寻，但它们却建立在宗教、种族和其他理性的基础之上。因此，成功的政治现代化需要把某些“前现代”的东西继续保留在它的权利和宪法框架内，这些东西是过去的人民和国家的不完全胜利。

第二十一章 劳动的精神动力

黑格尔……相信劳动是一种本质，是人的真正本质。

——卡尔·马克思

发达的工业化和民主之间存在着强烈的对应关系，因此国家保证经济长期发展的能力对于其创建和维持自由的社会能力似乎非常重要。然而，虽然最成功的现代经济可能是资本主义，但并不是所有资本主义经济都是成功的，或者说它们至少不像其他资本主义经济那样成功。正如形式上实行民主的国家之间在实际坚持民主制度的能力上有很大差异一样，资本主义国家之间发展资本主义经济的能力也有天壤之别。

亚当·斯密认为，国与国之间国民财富差异的主要原因是政府政策的英明或者失误，在没有错误政策限制时，人的经济行为多少具有普遍性。国与国之间发展资本主义经济有成功有不成功，许多其实可以归结为政府政策的不同。如前所述，拉丁美洲许多资本主义国家实际上是一种重商主义畸形，重商主义时代的国家干预降低了经济效率，压抑了企业家精神。[①] 相反，战后东

---

① 详见本书第二部分“磁带录像机的胜利”。

亚许多国家经济的迅速发展则应当归功于在这个地区实行的灵活经济政策，如保持国内市场充分竞争。政府政策的关键作用，不论在西班牙、韩国或墨西哥的对外开放和经济高速发展过程中，还是在阿根廷实行工业国有化和经济崩溃的过程中，都尤为明显。

然而，我们有一种感觉，政策上的差异只是其中一个原因，文化对经济行为的影响也具有一定的关键意义，就像它对一国人民保持稳定民主的能力起着重要作用一样。这一点在劳动态度方面更为明显。黑格尔认为，劳动是人的本质，人类历史是劳动的奴隶们创造的，是他们把一个自然的世界改造成一个人类可以居住的世界。除少数不劳而获的主人外，所有人都从事劳动，但他们劳动的方式和强度之间是有巨大差别的。过去，我们都在“工作精神”这个框架内来讨论这些差别。

当今世界，谈论“民族特征”似乎不合时尚，一国人民的道德风尚其普遍程度无法进行“科学的”量化，因此往往根据轶事趣闻来归纳，难免落人俗套和误导。民族特征的普遍化还与当代相对主义和平等主义背道而驰，因为绝大多数的民族特征问题包含着对有关文化的相对价值的偏袒。没有人愿意听到自己的文化助长懒惰和不诚实。其实，这种偏袒常常走向重大的误导。

尽管如此，有过海外旅居经历的人都不会不注意到，工作精神在很大程度上取决于一个民族的文化。在某种程度上，国与国之间工作精神的差异可以通过实证研究来衡量，例如可以通过研究马来西亚、印度或美国这种多民族社会之间在经济发展水平方面的差异来衡量。某些民族，如欧洲的犹太人，或定居中东的希腊人和美国人，或在东南亚的中国人，他们都素以经济智慧高人一等而闻名。在美国，美国学者托马斯·索维尔曾指出，从西印度群岛自愿移居美国的黑人后裔与从非洲作为奴隶直接被贩卖到

美国的黑人后裔之间在收入和教育方面有明显差别。[①] 从这些差别中我们可以看出，经济发展水平不只与环境条件（如经济机会存在与否）有关，还与民族自身的文化差异有联系。

经济发展水平可以用人均收入来进行量化比较，但不同文化对劳动的看法不同，比较起来则有许多细微之处。例如，二战时期英国科学情报活动创始人之一 R.V. 琼斯详细叙述过一个关于英国在战争初期能完好无缺地截获德国全部雷达系统并把它运回英国的故事。当时，英国发明了一种雷达并在技术上领先于德国，但德国的机器质量出人意料地好，原因在于他们所用的天线在容差度方面大大高于英国生产的天线。[②] 德国在高级技能的工艺方面长期比其欧洲邻国占据优势（在汽车和机床工业方面更为明显），这是一种从宏观经济政策上无法解释的现象之一，其深层次原因也许应当到文化领域中去寻觅。

传统的自由经济理论，从亚当·斯密创立以来，一直认为劳动是一种本质上令人不愉快的活动，[③] 人们从事劳动的目的完全在于追求劳动所创造产品的效用。[④] 由于劳动产品的效用主要在休闲中来享受，因此从某种意义上讲，人类劳动的目的不是劳动而是休闲。一个人会一直劳动到劳动的边际负效用（即加班或星期日上班所产生的不愉快）超过劳动创造的物质利益的效用这一

① 参见托马斯·索维尔：《种族经济和政治：国际前景》，纽约 Quill 出版社 1983 年版，及“黑人历史”，《威尔逊季刊》（1979 年冬季版），第 96—106 页。

② R.V.琼斯：《魔术战：1939—1945 年间英国科学情报活动》，纽约 Coward，McCann and Geoghan 出版社 1978 年版，第 199、229—230 页。

③ 这个概念出现在犹太—基督教思想体系中且根深蒂固。在《希伯来圣经》创世记的典故中，劳动是在创造世界的上帝的意念中进行的，但它是一个对人的咒语，用以形容人的堕落。“生命延续”的内容不是劳动，而是“永久的休息”。参见佩利康：《圣经还是咒语：犹太—基督教体系中劳动的悖论》，华盛顿议会图书馆 1985 年版，第 9 页及第 19 页。

④ 洛克支持这一观点，他把劳动视为只是一种生产用于消费的产品的手段。

点上。人与人之间的劳动效率不同，但每个人参与程度应当基本上是劳动的不愉快感受相对于劳动成果给他们带来的愉快之间理性计算的结果。更努力的工作都是通过对工人个人更高的物质刺激来驱使的，一个人因为有双倍工资才会加班。因此，欲望和理性在传统的自由经济理论中，用来解释人们对劳动的热爱程度的差别再恰当不过了。

“工作精神”这个词本身则不同，它的含义是人与人之间工作方法及投入程度上的差别是由文化和习俗决定的，并且因此在某种意义上与“精神”有关。其实，一个人或一个民族所具有的强烈的劳动精神，很难用传统自由经济学中严格的效用观点来解读。以当代的A型人格（如律师或公司管理人员，或具有竞争力的日本跨国公司所雇佣的日本公薪职员）为例。具有这类人格的人可以在职业生涯处于上升阶段时，经常每周工作70—80小时，很少休假。他们的工资也许比其他人要高，但他们对工作的投人程度并不完全与其报酬成正比。实际上，从严格的效用观点看，他们的行为不是理性的。[①] 他们如此努力地工作以至于顾不上花钱，他们不懂享受，因为他们没有闲暇的时间，他们在糟蹋自己的健康和破灭自己对安逸晚年的期望，因为他们很可能不久会离开人世。有人会认为，他们在为自己的家庭或为下一代而工作，这确实是一个动机，但绝大多数“工作狂”几乎从来不顾自己的孩子，而是一心扑在工作上，经常牺牲自己的家庭生活。这

① 一位现代经济家会试图用“效用”纯形式上的定义来解释这种人的行为，他认为效用可以囊括人类实际追求的任何目标。也就是说，现代工作狂可以解释为可以从他的劳动中得到一种“心理效用”。恰如韦伯的新教苦行僧型的企业家可以解释为从他对永恒的拯救的希望中等到一种“心理效用”。对金钱、享乐、获得认可或对永恒的自我拯救的欲望都可以统一到效用这个范畴内，这一事实说明经济学这一形式定义并不能解释人的行为中真正有意义的东西。效用这种总揽的定义，使其失去真正的说服力。

些人如此努力地工作，其原因仅仅部分地与其报酬有关，但他们显然从劳动本身获得某种满足，或从劳动给他带来的地位和认可中得到满足。他们的自我价值意识与他们工作的刻苦和熟练程度、职位升迁的快慢以及其他人对他的尊重程度紧密地联系在一起，甚至他们的物质占有与其所得到的声望相比并没有什么实际用途，因为他们没有时间去享用它。换句话说，劳动是用来满足他们精神的，而不是用来满足他们的欲望。

实际上，对“工作精神”的许多实证研究都把“工作精神”视为从本质上讲是非效用的。其中最著名的无疑是马克斯·韦伯1904—1905年所著《新教伦理与资本主义精神》一书。韦伯谈不上是第一个观察新教（特别是加尔文主义或清教徒）与资本主义经济发展之间的关系的人。其实在韦伯写那本书的时代，他的观点非常一般，以至于想得到反驳对别人都是一种负担。① 但这本书一出版，他的观点就得到无休止的争论。虽然许多人都对韦伯在宗教和经济行为之间假定出一种特定的因果关系提出质疑，但几乎没有人能完全否定两者之间确实存在着一种紧密的关系。②新教主义与经济增长之间的关系如今在拉丁美洲依然清晰可见，拉美国家大规模改信新教后出现了个人收入出乎寻常的剧增，犯罪率和吸毒下降……③

---

① 韦伯本人提到的已经注意到新教和资本主义关系的经典作家有比利时学者德拉维莱伊（他在20世纪80年代写过一本很流行的经济学教科书）和英国批评家马修·阿诺德。其他还有苏联学者尼古拉·梅尔加诺夫、约翰·济慈和巴克莱。

② 许多批评韦伯的人提到资本主义先于宗教改革出现这个现象。另外一些人还指出，韦伯讨论的清教徒主义是一种在资本主义普及后才出现的没落的新教徒主义，因此只能作为资本主义载体而不能作为资本主义的创始者。最后还有观点认为，新教和天主教社会的相对昌盛用反宗教改革的经济理性主义来解释，比用新教的积极贡献来解释更为恰当。施特劳斯提出，为物质财富无限积累辩护的理性哲学思想出现在宗教改革之前，也对资本主义合法性的普及起到了推动作用。

③ 拉丁美洲当代的思想解放是反宗教改革运动的一个有价值的继承，原因是使理性的、无限度的资本主义积累丧失合法性。

韦伯想要说明的是，为什么许多早期资本主义企业家毕生为积累财富而奋斗但他们对这笔财富的消费却不感兴趣。他们勤俭、自律、诚信、清洁和对单纯娱乐的厌恶，构成一种"现世的禁欲主义"，韦伯认为它是加尔文宿命论学说的翻版。为效用或消费目的而从事的劳动并不是一项不愉快的活动，相反，它是一种"上帝的感召"，新教徒希望劳动能反映他是被拯救还是被诅咒。劳动曾被作为一种为了完全非物质并且"非理性"的目的而从事的活动，即只为了证明人已经被"选中"。劳动中出现的奉献精神以及受到的纪律约束不能用任何世俗的快乐与痛苦之间的理性算计来解释。韦伯相信，作为资本主义发展动力的精神推动，时间一长就会减弱，而且为物质财富而从事的劳动重新融入资本主义之中。尽管如此，"上帝感召中的使命感"，"像泯灭的宗教信仰的亡灵"一般存在于当今世界之中，不考虑精神原因就无法理解现代欧洲的"工作精神"。

在其他文化中，也有类似于"新教精神"的思想被用来解释经济上的成功。[①] 例如，罗伯特·贝拉曾说明过当代日本的工作精神是如何可以从某个相当于加尔文主义的日本宗教的角度来解释的。再如，佛教的净土宗强调"节俭、朴素、诚信、勤奋"和对消费的禁欲，以某种方式承认日本早期儒教体系中不承认的逐利。[②] 石田梅岩的"心学"运动，虽然影响比净土宗小，也主张

---

① 韦伯本人撰写了一些关于中国和印度宗教的书，用来解释这些文化中为什么没有产生资本主义精神。这一观点与为什么这些文化鼓励或接受来自外国的资本主义问题稍有不同。对于后一个问题，请参见格尔内："马克斯·韦伯，印度的资本主义和宗教"，《社会学》第16卷第4期（1982年11月），第526—543页。

② 参见罗伯特·贝拉：《德川宗教》，波士顿 Beacon 出版社 1957 年版，第 117—126 页。

一种“现实的神秘主义”，强调节俭和勤奋，同时反对消费。[①]这些宗教运动和武士阶级的“武士道”相吻合。武士道是一种贵族武士的意识形态，它注重禁欲、节俭，特别注重学习。日本在引进造船技术和普鲁士的政治制度时，并不需要同时引进“资本主义精神”及其禁欲式的“工作精神”和理性，它们有日本的宗教和文化传统。

以上所说的都是宗教信仰激发或促进经济发展的情况，但也有许多宗教和文化成为经济发展障碍的情况。例如，印度教是世界上为数不多的并非建立在人人平等学说之上的几大宗教之一。相反，印度教把人类分成各种各样的社会等级，每个等级都有自己的权利、特权和生活方式。令人出奇困惑的是，这种印度教对印度实行的自由政治并没有构成一种障碍（虽然宗教越来越宽大的容忍程度预示这种情况迟早有一天会发生变化），而却严重地阻碍了经济的发展。人们通常把其中的原因说成是印度教把社会底层的贫困和不流动性视为一种纯洁，在承诺他们来世能提升到更高的社会阶层的同时，劝说他们安于现实，认命忍受。印度教以清贫为荣的传统，被现代印度之父甘地加以现代的包装来发扬光大。甘地倡导淡泊的农民生活，认为这是一种精神充实的美德。印度教也许因此减轻了生活在极度贫困之中的印度人的日常负担，而且这种宗教的“精神”对西方的年轻中产阶级具有巨大的感召力。但是，它使教徒们滋生一种“现世的”懒散和惰性，这在许多方面与资本主义精神背道而驰。印度有许多非常成功的企业家，但他们的事业（和海外华人一样）似乎必须脱离印度文化的制约才会更加兴旺。印度籍英国作家维·苏·奈保尔提到许多

---

① 参见罗伯特·贝拉：《德川宗教》，波士顿 Beacon 出版社 1957 年版，第 133—161 页。

印度的伟大科学家都在外国工作时写道：

> 印度的贫困比任何机器都会夺去人性，而且，印度人比其他任何工业文明社会的人都更牢固地受到印度教思想的束缚。回到印度的科学家会丢掉在海外培养起来的个性；他会重新获得自己所属的社会等级的归宿感，他们的世界又简单化了。清规戒律像绳索一样，激发他们创造性的个人洞察力和判断力被当做包袱扔掉……社会阶层的贫困不仅不可触动，而且在充满污物的印度被奉为神明。在印度，除了这种以贫为荣外，全面的顺从、天生的满足感、冒险精神的退化、剥夺人的个性和成功机会，都在不断地膨胀。[1]

瑞典经济学家贡纳·缪尔达尔在研究南亚的贫困问题时得出结论说，印度的宗教在各方面都是“巨大的社会惰性”，根本不可能像加尔文主义或日本的净土宗过去那样成为社会变革的推动力。[2]

从印度教以贫困为荣的情况出发，绝大多数社会科学家都假定，宗教是将会在工业化影响下衰退的各种“传统文化”之一。宗教信念从根本上讲是非理性的。因此极有可能让位于构成现代资本主义的理性的利欲。然而，如果韦伯和贝拉是对的，那么在某些种类的宗教信仰和资本主义之间就不存在根本的紧张关系。其实，不论在欧洲还是在日本，它们各自的资本主义都因为各自

---

① 《印度：一种受伤的文明》，纽约 Vintage 书店 1978 年版，第 187—188 页。

② 除了印度教造成的精神迟钝外，缪尔达尔还提到，印度禁止屠宰牛在一个非耕牛存栏数占人数一半的国家中，本身也是经济发展的主要障碍之一。见贡纳·缪尔达尔：《亚洲的悲剧：关于国家贫困的调查》第一卷，纽约 20 世纪基金会 1968 年版，第 89—91、95—96、103 页。

宗教“感召”（即为自己而不是为消费）中鼓励劳动而得到其极大的帮助。朴质的经济自由主义（即号召人通过理性地处理满足个人对财产的欲望问题而无限地丰富自己）也许足以解释绝大部分资本主义社会是如何运作的，但却无法完整地体现其中最有竞争力、最充满活力的资本主义社会。最成功的资本主义社会，由于几乎不存在“把人引人禁欲生活并把劳动本身视为被拯救”而自愿早死的这种从根本上讲非理性的“前现代”“工作精神”，因此达到了顶峰。我们从中可以看出，即使在历史终结时，某些形式的非理性工作精神仍然是必须的，这是保持我们的理性的、自由的经济世界继续发展的需要，或者至少是我们保持位于世界经济强国前列的需要。

有人会反驳说，“工作精神”无论在欧洲和日本受到什么样的宗教影响，现在由于现代社会的全面世俗化这些宗教起源已经完全脱离了自己的精神源泉。人们不再相信自己正“在感召中”工作，而是按照资本主义的法则为了自我利益的理性追求而工作。

资本主义的“工作精神”与其精神基础的分离以及鼓励及时消费的文化，已经使许多观察家预言工作精神将严重衰退，因此资本主义本身正在弱化。[①] “小康社会”的实现将会摒弃所有自然需要的残渣，引导人民追求休闲而不是劳动。对“工作精神”衰退的预言在70年代似乎得到了部分学者的支持，许多研究结果指出，美国管理人员普遍发现，在工人中间出现了职业标准、

① 这一观点系贝尔在其著作《资本主义的文化矛盾》中提出的，纽约 Basic Books 书店 1976 年版。另参见米歇尔·罗斯：《价值道德再研究：经济价值与社会文化政治》，纽约 Schocken 书店 1985 版，第 53—68 页。

自律精神和劳动动机不纯等倾向。[1] 当今的公司经理们很少有几位能体现出韦伯所描写的禁欲式的节俭。所以，工作精神并没有被正面的进攻击败，而是被其他与现实禁欲主义格格不入的价值（如“自我实现”）或者不仅要有工作而且工作还要有意义的欲望所腐蚀。在日本，尽管工作精神仍然很强烈，但也经历着同样的工作价值逐步退化的进程，而且现在的董事和经理在各个方面都模仿欧美的同事那样现实，且与自己的文化根基脱离干系，这种倾向会使这个问题在将来更为严重。

在美国，对工作精神退化的预计是否真实尚有待观望。人们在 70 年代观察到的工作精神弱化的趋势目前看上去正在转向，至少在美国的专业人员和经理人员这两个阶层中出现回转。[2] 其原因主要在经济方面而不在文化方面。对于美国人口中的许多阶层，实际生活水平和就业保证在 80 年代都有下降，人们感到自己不得不仅仅为了维持现有的生活水平而更努力地工作。甚至对于那些当时享有较高水平物质繁荣的人来说，对理性的个人利益的追逐也会继续激励他们更勤奋地工作。那些像马克思一样担心消费至上主义会造成不顾人欲望和不安的无限弹性，不停地驱使人工作到生理极限。我们只要拿东、西两德工业的生产力进行比较，就能明显地看到理性的自私自利在激发“工作精神”方面的重要性，原因是东德和西德两国工人尽管受同一文化的熏陶，但却面对不同的物质刺激。西德实行资本主义制度，它

---

① 参见米歇尔·罗斯：《价值道德再研究：经济价值与社会文化政治》，纽约 Schocken 书店 1985 年版，第 66 页；另参见大卫·舍灵顿：《劳动道德：劳动价值及价值作用》，纽约 Amazon 出版社 1980 年版，第 12—15、73 页。

② 根据美国劳工局统计，在 1989 年，近 24%的美国劳动力每周工作 49 小时以上，而过去这个比例只有 18%。根据路易斯·哈里斯的调查，美国成人每周休闲时间的平均数从 1973 年的 26.2 小时降到 1967 年的 16.6 小时。

的工人保持着旺盛的“工作精神”，这种状态与其说是韦伯的“宗教信仰的亡灵”不散的见证，不如说是与理性结合起来的欲望力量。

尽管如此，在同样主张经济自由主义并且承认理性的自私自利的国家之间，始终存在着“工作精神”程度不同的状况。这表面上反映出一个事实，即在某些国家，精神已经超越宗教找到了它在现代世界中可以承载它的新对象。

例如，日本的文化（和许多东亚国家一样）更倾向于集团而不是个人。这些团体开始的时候，是以家庭这个最小、最直接的形式出现，后来扩展到在一个人成长和受教育期间形成的各种家长制关系的集团，包括他就职的公司，以及国家这个相对日本文化而言在任何意义上都是最大的集团。个人在这个团体中犹如沧海一粟。在这个集团中，人工作的目的不是个人的眼前利益，而是更大的集团或他所在的集团的整体利益；在这个集团中，个人的地位不是由他作为个人的能力或成就而是集团的成就来决定。所以，一个人对集团的依附具有深刻的精神特征：个人为获得集团对他的认可而不是为了由其工资所代表的眼前物质利益而工作，而当他所寻求获得认可的集团是国家时，其结果就是经济民族主义。事实上，日本比美国更具经济民族主义倾向，这种民族主义不是表现在公开的保护主义上，而是采用一种隐蔽的形式，如由日本制造商支持的传统国内供应网络和宁愿付高价也要买日本产品的观念等。

正是这种对集团的认可，某些日本大公司才会有效地实行终身雇佣制度。按照西方经济自由主义的概念，终身雇佣会使雇员太有安全感而损害经济效率，例如大学教授受聘后不再著书立说。还有共产党国家的教训，那儿每个人都实际享受终身雇佣制，结果不幸被西方经济自由主义所言中。最有才能的

人必须被最具挑战性、报酬最高的工作所吸引；反之，公司需要把无用的职员裁减掉。雇佣关系，在古典自由主义经济学范畴中，构成制约经济效率的市场刚性。然而，在由日本文化塑造的集团意识条件下，公司对其工人表现出的那种家长式的忠诚，得到了工人更多的回报，工人们不仅为自己而且还为集团的光荣声誉而工作。集团不仅代表工资，而且也是获得认可的来源和家庭及朋友的保护伞。日本高度发达的民族自我意识提供了一个超出家庭或公司视野的认可和动力。即使在宗教精神几乎消失的时代，“工作精神”还在发扬光大，还在获得不断放大的共同体的认可基础上创造一种对工作的自豪。

高度发达的团体意识在亚洲其他国家非常典型，但在欧洲却差之甚多，在美国几乎没有踪影。在美国，终身从业于惟一一个公司往往被认为不可思议。然而，除亚洲外，还有其他形式的自我意识也有助于保持“工作精神”。例如在瑞典和德国等欧洲国家，经济民族主义非常强烈，体现为一种公司和工人共同努力扩展出口市场的一种共同的欲望。手工艺行业团体曾是一种传统的集团精神的起源，高度熟练的机械工人的工作热情主要来自于对劳动成果的自我欣赏。同样，从事自由职业的人，他们的工作热情是靠比较高的从业资格标准支持的。

共产主义国家在经济上的失败告诉我们，某些形式的团体意识在推动强烈的“工作精神”方面远不如个人的自我意识。东德或者苏联的工人，是在基层党的干部的督导下才为社会主义建设而工作或者被迫放弃星期日来显示与越南或古巴的团结，他们把工作只看做是一种可以用各种方式逃避的负担。东欧那些正在向民主制度过渡的国家现在都面临着在几十年习惯于国家利益之后重塑一种建立在个人自我利益基础之上的“工作精神”问题。

但是，某些经济上成功的亚洲和欧洲国家，它们的经验提示

我们，在实行以个人利益为动力的资本主义经济制度的国家中，位于西方自由主义经济理论中心位置的个人私利对于某些形式的集团利益来说，也许是一种低劣的动力。在西方，人们自很早就一直承认人为其家庭工作比仅为其自己工作更努力，而且在战争或危机情况下，他们会应召为国家工作。另一方面，美国和英国实行个人主义至上的经济自由主义，由于只建立在理性的欲望之上，因而从某种观点来看具有反生产力的性质。如果工人并不以自己劳动为荣，而把劳动视为是一种用来出卖的商品，或者工人和经理在一场零和的博弈中互相仇视，而不是竞争中的潜在合作者，每当这时，这种现象就会发生。[①]

文化能影响国家实行政治自由化的能力，同样，文化也能影响国家实行经济自由化的能力。就像在政治民主情况下一样，资本主义的成功在某种程度上取决于“前现代”文化传统在现代中的继续。经济自由主义和政治自由主义一样，不会完全自立，必须依赖一定程度的非理性精神。

越来越多的国家对政治或经济自由主义的广泛接受，并不会消灭它们在文化方面的差别。随着不同意识形态之间争论的消失，肯定会越来越显著。我们已经看到，与日本的贸易争端在许多美国人的脑海中感觉比世界范围内的自由问题更严重，尽管日本和美国实行相同的政治和经济制度。持续的明显不可消除的对美国的贸易顺差，在这个意义上讲，更像是高储蓄率这种文化因素或者日本供应商之间紧密关系的结果，法律上的保护主义次之。冷战时期的意识形态冲突在其中一方在某个政治问题（如柏林墙）上妥协或全部许诺时会彻底解决，而自由民主的资本主义国家之间顽固的意识形态差别是很难消灭的。

---

① 关于日本和英国工人之间的差别，参见罗斯（1985年），第84—85页。

日本和美国之间在工作态度方面的文化差异，比起美国和日本与资本主义制度流产的第三世界国家之间天壤之别的文化差异，实在是微不足道。经济自由主义为所有愿意利用它的人民提供了一条最短的繁荣之路，但政策只是高经济增长率的一个前提条件，非理性的精神——宗教、民族主义和职业或专业维持从业资格标准及对劳动成果的自我欣赏的能力——继续以各种有利于国家富强或贫困的方法影响经济行为。消灭这些差别，意味着国际生活将越来越被视为一种竞争，它不是不同意识形态之间的竞争，它是不同文化之间的竞争，因为绝大多数经济发达的国家都属于相似的意识形态体系。

第二十二章
令人憎恨的帝国，令人尊重的帝国

文化对经济发展的影响，无论是促进还是制约，都是本书第二部分所论述的世界普遍史发展过程中的一个潜在的障碍。现代经济——现代自然科学所规定的工业化进程——正在有力地推动人类均质化，并在此过程中正在摧毁多种传统的文化。然而，现代经济并不会百战百胜，而且发现某些文化和精神的某种表现很难同化。如果经济一体化的进程慢下来，民主进程也将会前途未卜。世界上相信自己在思想上渴望资本主义的繁荣和自由民主的人很多，但并不是每个人都能得到它。

因此，尽管目前还不存在能系统地替代自由民主的社会制度，但某些新专制主义（在历史上可能从未有过）也许会出现在未来。这些新专制主义如果出现，肯定是由两种不同的人创造的，一种是尽管实行经济自由主义但由于文化原因经历了长期经济落后的人民，另一种是在资本主义竞争中取得非凡成就的人。

第一种现象，即由于经济失败产生反自由主义的学说，在历史上曾经发生过。伊斯兰原教旨主义在当前的复活，几乎触及全世界每个有大量穆斯林人口的国家，可以被视为穆斯林世界普遍对非穆斯林西方保持它们的尊严时所遭受的失败的一种回应。在

拥有军事优势的欧洲的竞争下，许多伊斯兰国家在19世纪和20世纪初全力以赴实行现代化，效仿西方那些被认为是保持竞争力所必需的做法。与日本的明治维新一样，这些国家的现代化规划都试图把西方理性主义的原则引入生活和各个方面，从经济、行政管理和军事，到教育和社会政策。在此方面，土耳其的规划最为系统：当今土耳其国家缔造者基马尔在20世纪继续深化19世纪的奥托曼改革，努力依靠土耳其民族主义创立一个政教分离的社会；伊斯兰世界从西方引进的最主要的精神财富是世俗民族主义，埃及纳赛尔以及叙利亚和伊拉克社会党的泛阿拉伯运动就是这种影响的巨大作用。

但是，伊斯兰世界绝大多数国家，没有像明治维新那样使用西方技术在1905年打败了俄罗斯并在1941年对美国发动战争，它们从不盲目效仿西方，也不想获得19世纪和20世纪初的改革者曾希望获得的那种政治或经济上的成功。直到60—70年代的石油财富到来之前，没有任何伊斯兰国家能够在军事上和经济上与西方抗衡。实际上，许多伊斯兰国家在第二次世界大战后仍然处在殖民附属地位，政教分离的泛阿拉伯联合组织运动在埃及于1967年被以色列打败后才开始启动。伊斯兰原教旨主义的复活出现于1978—1979年的伊朗革命，它并不是“传统价值”在现代的延续。这些腐朽的、有悖于宗教根本精神的价值，在过去数百年的过程中已经完全被摒弃，更确切地说，伊斯兰原教旨主义的复活只是一种更陈旧、更教条的价值体系的返祖式复辟。这种价值体系在很久以前就有，它既不是不久前信誉丧尽的“传统价值”，也不是非常生硬地照搬到中东的西方价值。在此方面，伊斯兰原教旨主义与欧洲的法西斯主义具有某种实质性的相似。相对于欧洲的法西斯主义，我们对原教旨主义复活对现代国家具有极大的打击作用丝毫不感到意外，因为正是这些人的传统文化曾

受到西方价值的最严峻的挑战。伊斯兰原教旨主义的复活，只能从伊斯兰社会的尊严在西方的技术和价值面前的双重失败来理解。它不仅未能把其传统社会坚持下来，也没有在效仿西方方面取得成功。

即使在美国，我们也有可能看到新的反自由主义的意识形态开始出现，其根源是对经济活动截然不同的态度。在公民权利运动全盛时期，绝大多数美国黑人渴望完全融入白人社会，他们不得不全盘接受美国社会的主流文化价值。但美国黑人的问题并不是价值本身的问题，而是接受这些价值的黑人的尊严是否能获得白人社会的认可。然而，尽管在60年代已撤毁了平等的法律障碍，而且还实施了各种优待黑人的积极的行动计划，但美国黑人中部分人仍然不但经济上没有改善，面且反而失去了根基。

但是，持续的经济落后带来一个政治后果，就是我们现在更经常听到的观点，认为传统的经济发展政策，如劳动、教育和就业，只是白人的专利，不具有普遍意义。某些黑人领袖并不寻求一种消灭肤色歧视的社会，而是极力主张在美国黑人文化中发扬自己的历史、传统、英雄形象和价值这些与白人社会不同但应当是平等的文化。有时，这种主张演变成一种“黑人中心主义”，认为非洲本土的文化比欧洲社会主义和资本主义等思想优越。这种对由于教育制度、就业人员和国家本身形成的不同文化的尊严获得认可的欲望，对许多黑人来说，取代了他们对无歧视的人的尊严获得认可的欲望，例如马丁·路德·金所提到的人作为道德载体所具有的基督教尊严。这一思想结果使黑人越来越自我隔离——在当今美国大学尤为明显，同时把集团尊严的政治而不是个人成就或经济活动作为社会进步的主要途径。

但是，如果新的反自由主义的意识形态会被那些感到自己在经济竞争中受到文化束缚的人继承下去，那么专制主义思想另一

个潜在的根源也许不仅是经济上取得成功的人。美国和法国的自由主义全球化眼下面临的最大挑战，并不来自人人都目睹的经济失败的共产主义世界，而是来自自由经济与某种家长式专制主义相结合的亚洲社会。例如，第二次世界大战后，日本和其他亚洲社会多年来曾向美国和欧洲看齐，视其为现代化社会的样板，并相信它们必须全盘照搬从技术到西方的管理经验，甚至西方的政治制度，以此来提高本国的竞争力。然而，随着亚洲取得巨大的经济成就，亚洲的自我意识也在膨胀，亚洲渴望世人承认：他们的经济成功不仅归功于向西方的学习和借鉴，还要归功于亚洲的社会坚持自己的文化中某些传统（如强烈的工作精神）和他们的对外开放政策。

与欧洲和北美相比，政治权威在许多亚洲国家具有特殊的背景，对自由民主的理解因国家不同而异。[①] 在儒学社会中，集团对保持工作精神非常重要，同时作为政治权威的基础也非常关键。一个人所具有的地位，不是自己的能力或价值，而是因为他是某个连锁集团的成员。例如，虽然日本的宪法和法律制度像美国一样承认个人的权利，但日本社会倾向于首先认可集团的权力。在这样一个社会中，个人只要属于某个已建立的集团并遵守集团规则就自然具有尊严。但是，每当他在集团内部主张自己的个人尊严和权利时，他便遭到社会的排斥并丧失其身份，就像传统专制的暴君被推翻一样。这是一种巨大的顺从的压力，在这样一个社会中，儿童从小就受到这种顺从的熏陶。换句话说，在亚洲的社会中，个人必须服从托克维尔称之为“多数的专制”或者

① 关于这个问题的详细研究，请参见罗德里克·麦克法夸尔：“后儒教的挑战”，《经济学家》杂志1980年2月9日，第62—72页；派伊：《新亚洲资本主义：一个政治形象》，美国New Brunswick书店1988年版，第81—98页；派伊（1985年），第25—27、33—34及325—326页。

确切地说，就是所有个人必须服从大小各种社会团体中的多数。

这种专制在日本社会不乏其例，在东亚的其他每个文化中也同时存在。在日本，个人最崇拜的集团是他的家庭，而且父亲对孩子的充满父爱的权威是全社会权威（包括统治者与被统治者之间的）关系的最原始的模型。① （家长或权威在欧洲也是政治权威的模型，但现代自由主义却代表着这一传统的彻底崩溃）② 在美国，人们希望儿童们顺从自己父母的权威，但随着他们长大成人，他们开始希望从自己的父母那里得到自我。十几岁的孩子会公开挑战父母的价值和愿望，这种反叛行为，在一个成人的性格形成过程中几乎是不可避免的。③ 因为孩子正是通过这种反叛行为来开发一种长大成人后才能具有的自足和独立的资源，即一种建立在孩子已是丢开家庭保护伞的能力基础上的自我价值的精神意识。孩子只有在反叛行为本身表露出来以后才能与其父母回归到一种相互尊重的关系上来，但此时，孩子已不再是一个依附父母的人，而是一个与其父母平起平坐的人。与之相反，在日本，十几岁的孩子的逆反行为并不常见，人们希望儿时对长辈的顺从要终生不渝。人的精神与个人自己所引以自豪的个人素质并不重要，关键要与自己的家庭和其他集团的名誉相统一。家庭和集体的声誉高于其任何成员的个人声誉。④ 自己个人未能得到其他人的认可并不要紧，要是这些集团受到藐视，他就会感到愤怒。相

---

① 在日本，最重要的社会关系不是同辈同级的、平行的，而是前辈和晚辈上下垂直的。这在家庭、大学或公司中非常明显。参见郑仲植：《日本社会》，加利福尼亚大学出版社 1970 年版，第 26 页。

② 例如，洛克在《政府论》上篇中攻击罗伯特·菲尔默，菲尔默极力为按家庭模式建立起来的家长式政治权威辩护。详见塔尔考夫（1984 年），第 9—22 页。

③ 洛克在《政府论》中赞同儿童反抗某些形式的家长式权威。

④ 派伊（1985 年）指出，日本家庭与中国家庭不同，它既强调个人荣耀，也注重对家庭的忠诚，因此日本的家庭更外向，更容易适应社会。第 72 页。

反，最大的羞愧并不是因为个人的失败，而是某个集团蒙受不光彩。[①] 因此，在日本，父母仍然对孩子的重大决定如择偶婚嫁起重要影响，而在美国，任何一个有自尊的年轻人绝对不会这样做。

集团意识在日本的第二种表现是对民主政治的低调。也就是说，西方民主建立在对是非的不同意见争辩之上，表现为新闻媒体的言论自由和互相抨击，以及各个层级的竞选。这种争辩被认为是保证民主正常运作所必需的，其实也是一个不可短缺的伴随物。然而，在日本，整个社会都把自己看成是一个单独的，大的集团，只有一个权威，因强调集团协调一致而造成的公开碰撞被挤到政治生活的角落之中。因此，没有由于对“政治问题”不同政见而形成的政党轮流执政，自民党竟在台上达数十年。当然，在自民党和社会党甚至共产党之间也有公开的争论，但共产党由于过于激进，一直没有进入日本政治的主流。一般来讲，重大的政治问题，广大人民根本无法看到，都是在自民党的中央官僚机构或密室中决定的。[②] 在自民党内部，政治不过是建立在个人至上的家长制基础上的一小撮人的阴谋，完全缺乏西方人通常理解的政治内容。

在日本，对集团一致性的强调也常因为对持不同政见者（如小说家三岛由纪夫）的尊重而受到一定程度的制约。但在许多其

① 家庭本身并不是对经济理性的特殊贡献。在巴基斯坦和部分中东国家，家庭纽带与东亚完全一样，非常紧密，并且经常构成经济理性的一个障碍，原因在于家庭纽带助长裙带关系和部落优先。在东亚，家庭不仅由一个大家族的现有成员组成，还包括历史上的各位祖先。

② 在一年内导致两位自民党首相下台的 1989 年丑闻，以及自民党在上议院中失去多数地位，才是日本政治制度中西方式责任追究制的反映。尽管如此，自民党试图妥善处理这些问题并维持其在日本政坛的霸主地位，但不进行结构改革，也不改变日本政治家和官僚从政的方式。

他亚洲社会中，对苏联作家索尔仁尼琴和物理学家萨哈罗夫那样的持不同政见者并不太尊重。在美国电影制片人弗兰克·卡普拉的电影《史密斯先生去华盛顿》中，杰米·斯图尔特扮演一个小镇的无辜的人。他在已当选的参议员死时被政界头目指派为本州的参议员。斯图尔特到达华盛顿时，十分厌恶所看到的腐败现象，并且拒绝按其幕后操纵者的意志行事，只身阻碍一项不符合原则的法案通过。斯图尔特的性格在某种意义是一个美国英雄的原型，与之形成鲜明对照的是：在许多亚洲社会，个人对多数人共识全盘否定的习性会被视为是一种精神失常。

在美国人或欧洲人的眼中，日本的民主看上去多少有点专制主义。国家中铁腕人物不是自民党内部的高级官僚就是内部派别的领袖，这些人不是通过民众的选举而是依靠自己的文化背景或通过重要人物栽培才登上如此高位的。所有影响集团利益的重大问题都由这些人来决定，很少征求选民或民众的意见。从根本上讲，这种制度是民主的，因为它形式上是民主的，即它符合自由主义制度所规定的定期多党选举和保障基本权利的标准，西方普遍的个人权利概念已得到接受并已融人部分日本社会。另一方面，也有人认为，日本为什么能实行家长制式的一党专政制，其原因不是因为自民党按照苏联共产党的方式把自己强加于日本社会，而是因为日本人民选择用这种方式被统治。日本现行的治道制度反映了植根于日本集团主义文化中的一个广泛的社会共识，这种文化对公开的或多党轮流执政感到深切的不自在。

但是，由于在绝大多数亚洲社会对集团一致的要求有着广泛的共识，因此在这些地区专制主义公开实行不足为奇。其理由是家长式专制主义不仅能与亚洲的儒教传统相结合，更重要的是，它比自由民主制度更适用于持续的高经济增长率。新加坡前总理是持这种观点的代表人物之一。他认为，民主拖延经济增长，因

为民主干扰合理的经济计划并且助长平等至上的个人恣意性，强调个人利益而不顾整体利益。新加坡本身近年来已因其压制新闻自由和侵犯不同政见者的人权而臭名昭著。此外，新加坡政府对其公民的私生活进行一种西方也许完全不能接受的干预，例如规定男性青少年的头发应该留多长，查禁录像厅，对乱扔垃圾或上公共厕所不冲洗一类违章行为处以重罚，等等。新加坡的专制主义用20世纪的标准来度量还算温和，但有两点颇具特色。一是新加坡的专制主义与惊人的经济成就相伴；二是它理直气壮，认为这并不是一种权宜之计，而是一种优于自由民主的社会制度。

亚洲社会的集团主义给亚洲带来的损失是巨大的。集团要求其成员与其保持高度一致，连最温和的个人意见也会遭到拒绝。这种社会束缚非常明显地体现在妇女地位上，对传统父权家族的注重限制了妇女走出家门就业的机会。消费者几乎没有权利，必须接受他们没有什么发言权的经济政策。集团的认可终究是非理性的，极端条件下会成为滋生民族沙文主义和战争的温床，30年代就出现过这种情况。即使没有爆发战争，集团的认可也是高度的机能失调。例如，现在所有发达国家都面临着从不发达或政局不稳的国家的大批移民，吸引他们的是就业和安定。日本和美国一样需要廉价劳动力来从事某些职业，但在移民政策方面却最严格，其原因归结为日本对其集团组成人员的极度排外性。相反，美国的个人自由主义则是成功同化了大批移民的惟一可能的基础。

然而，面对现代的消费至上主义，传统的亚洲价值从长远看总有一天会崩溃，但这种变化过程过去十分缓慢。这也许是因为亚洲社会具有某种其成员很难放弃的力量，特别是当他们目睹其他国家实行非亚洲传统的社会制度并不成功时更是如此。尽管美国人在集团工作时无需高唱公司之歌，但当代美国生活中最普遍

的抱怨恰恰是缺乏共同体意识。在美国，共同体意识的崩溃首先从家族开始，在过去几代人期间，美国家庭以一种所有美国人都熟悉的方式破裂了。但是，我们也清楚地看到，对于许多美国人来说，家乡似乎没有任何意义，而且除家庭本身外，所有社交渠道都已经不存在了。然而，正是这种共同体意识是亚洲社会所提供的，对许多在这种文化中长大的人来说，社会的协调和对个人主义的限制并不需要付出太多的代价。

基于以上考虑，亚洲特别是日本，似乎正处在一个世界历史的关键转折点上。我们可以想象，在未来几代人期间，亚洲将向两个截然相反的方向发展。一个方面是：随着世界主义不断强化和人口文化水平不断提高，亚洲会继续吸收西方普遍的、互相认可的理念，进一步推广体制上的自由民主。集团主义的重要性作为精神的体现源泉肯定会淡化。亚洲人将更看重个人的尊严、妇女的权利和个人消费，人的普遍权利原则将会深入人心。韩国和台湾地区在过去几代人中走上体制化民主正是这一进程推动的结果。日本在战后走得更远，家长制的瓦解使其比新加坡更“现代化”。另一个方向是：如果亚洲人坚持认为他们的经济成功归因于自己的文化，而不是从西方引借的文化，如果欧美的经济增长不如远东的经济增长那么强劲，如果西方社会继续像家庭这种基本社会制度一样逐步瓦解，并且如果欧美继续对亚洲人持不信任和敌视态度，那么，一种把技术经济理性主义与家长式专制主义相结合的、反自由主义的、非民主的社会制度就会在远东赢得市场。迄今为止，许多亚洲社会至少在口头上赞成西方的自由民主原则，在形式上也予以采纳，但同时也对其内容进行了修改以适应亚洲的文化传统。但是，如果民主的形式本身是一种西方的强加，而且与亚洲社会的成功运作不相适宜，西方经营管理技术与亚洲经济格格不人，亚洲社会就可能会反对民主，甚至会公开与

民主决裂。在李光耀的理论阐述中，以及在石原慎太郎等日本人的著作中，我们已经看到了亚洲系统地反对自由主义的开端。如果未来出现这种状况，日本将扮演极其重要的角色，因为这个国家已经取代美国作为许多亚洲国家现代化的楷模。[①]

新的亚洲专制主义几乎不会采取我们已经很熟悉的严厉的专制主义警察国家。亚洲的专制也许是一个令人尊敬的社会制度，这种尊敬就是人民愿意服从更高的权威并遵守一套严格的社会规范。我们不敢肯定这样一种社会制度会不会向其他没有儒教文化背景的国家出口，更不能肯定伊斯兰原教旨主义是否已扩散到世界上的非伊斯兰国家。[②] 这种社会制度所代表的令人尊敬的帝国也许会带来史无前例的繁荣，但它对绝大多数公民来说意味着长期的不成熟，因此是一种不完全满足的精神。

在当代世界中，我们看到一种奇怪的双重现象：一边是普世的大同世界的胜利，一边是各民族依然存在；一方面现代经济和技术以及理性认可作为世界惟一的统治合法性基础的理念在普及，使人类不断地同化；另一方面到处都在重新确定（至少在政治层面上）抵制这种最终会强化人民和民族之间隔绝的文化价值。国家这个最冷血的怪物已经无法取得彻底的胜利。虽然可接受的经济和政治组织形式经过过去几百年的大浪淘沙所剩无几，但对所保留下来的组织形式（资本主义和自由民主制度）却有各种各样的认识。我们从中得到的启示是：即使国家之间在意识形

---

① 例如，韩国人曾试图不模仿美国民主党或共和党，而是模仿日本自民党来建立自己的执政党。

② 近年来，某些日本管理方式强调对集团的忠诚和融合，它们随着日本直接投资的工厂和设备，被成功地输出到美国和英国。其他道德成分（如家庭或民族意识）更大的亚洲社会制度，由于它们在原国家特定的文化氛围中根深蒂固，因此是否能输出到国外是无法肯定的。

态方面的差异会退到后台，国家之间的差异也将会继续下去，只是将转向文化和经济方面。这些差异还启示我们，现行的国家制度不会立刻瓦解成大同世界，即使越来越多的民族采用共同的经济和政治的组织形式，国家仍将继续作为认可的核心。[①]

所以，我们有必要考虑这些国家之间应当是什么关系，这些关系和我们所熟悉的国际秩序有什么不同。

① 事实上我们不清楚柯耶夫是否认为历史的终结需要创造一个大同世界。一方面，他谈到了历史在1806年就已终结的问题，那时国家制度没有发生任何变化。另一方面，在所有道德上有意义的民族差异消失前，很难说一个国家实现了完全的理性。他本人为欧洲共同体工作就表明他把撤除现有的国界视为一项具有历史意义的使命。

第二十三章 现实主义的非现实性

我们所相信的上帝，我们所熟悉的人，出于本性的需要，只要有权力，他们就会统治。我们的情况也相同，因为我们既不能修改法律，也不会在法律修改时就行使法律的权力。但我们感到法律的存在，希望法律始终存在，所以让我们利用法律。我们懂得，无论是你们还是其他人，如果拥有同样的权力，肯定会做同样的事情。

——引自“雅典米洛斯岛人所说的话”

修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》

一个有方向性的历史，它的存在对国际关系具有重大影响。如果大同世界的到来意味着在一个社会内部和在生活层面上建立一种理性的认可并且废除他们之间主人和奴隶关系，那么这种国家在国家体系中的推广一定会要求废除民族之间的主人和奴隶关系，也就是要消灭帝国主义及因为帝国主义而发动的战争的可能性。

但是，就像20世纪的重大事件使人们对是否存在着一种世界通史以及国家内部的是否会进步发展感到深深的失望一样，人们对国家之间的关系也持悲观态度。后一种悲观在某种意义上讲

比对国内政治的悲观更近乎于绝望，因为尽管经济学和社会学主流理论在过去一个世纪中一直与历史和历史变化问题进行着斗争，国际关系的理论家们谈及这个问题时仿佛历史不存在，例如认为战争和帝国主义是人类范畴中的一个永远存在的方面，其根本原因与修昔底德时代没有任何区别。虽然人类社会环境其他所有方面——宗教、家庭、经济组织、政治合法性概念——随着社会变化而变化，但国际关系本身却被看做是一成不变的："战争是永恒的。"[①]

对国际关系这种悲观主义的观点，已经形成一种有系统的程式，分别冠以"现实主义"或者"强权政治"的名称。现实主义，无论这个词是否有意识这样称呼，是理解国际关系的主流框架，并且体现出美国当今几乎每个人和世界其他国家许多对外政策专业人士的思想特征。为了理解民主的普及对国际政治的影响，我们需要分析现实主义这一主流学派的缺陷。

现实主义真正创始人是马基雅维利，他认为，人应当从他如何生活而不是从哲学家想象他们应当怎样生活来给自己定位。他告诉我们，最好的国家应当通过汲取最坏国家的教训来延续自己。但是，现实主义作为一种涉及当代政治问题的学说，直到二战后才进入人们的视野。从那时起，现实主义就有好几种不同的表述。最初表述是战前和战后初期像神学家雷恩霍德·尼布尔、外交官乔治·凯南和大学教授汉斯·摩根索等经典作家所论述的那种，这些经典作家所写的国际关系的教科书可能是对美国人在冷战期间考虑对外政策等问题的思维方式惟一最具影响力的。[②] 从那以后，

---

① 凯莱斯·瓦尔兹：《国际政治理论》，纽约兰登书屋1979年版，第65—66页。

② 尼布尔对国际关系看法的最简明表述可能包含在其著作《有道德的人与不道德的社会：伦理道德和政治的研究》，纽约Scribner出版社1932年版。另参见摩根索的教科书：《国家间政治：权力与和平的斗争》，纽约Knopf出版社1985年版。

这一理论曾有过许多学院派版本，如“新现实主义”或“结构的”现实主义，但上一个30年期间惟一最系统的倡导者则是亨利·基辛格。基辛格任美国国务卿时，曾把教育美国公众抛弃传统的威尔逊自由主义以更现实地理解对外政策作为他的一项战略任务。现实主义是基辛格许多学生和门徒的思维特征，并且在基辛格离任多年后继续影响着美国的对外政策。

所有现实主义的理论都从这样一个假定出发：不安全因素由于其永恒的无政府主义性质而成为国际秩序中普遍并且长期存在的一个特征。[①] 由于国际主权尚未建立，每个国家都可能受到其他国家的威胁，并且除了拿起武器进行自卫外，没有其他手段来消除不安全因素。[②] 这种威胁意识在某种意义上是不可避免的，因为每个国家都会把其他国家的防卫行动误以为是对本国的威胁，威胁因此成为一种自圆其说的预言。这种现象所产生的后果便是所有国家将寻求相对于其他国家的权力最大化。竞争和战争是国际体系的一个不可避免的副产品，其原因并不在于国家本身的性质，而应归咎于国家体制作为一个整体的无政府主义特征。

这种权力的追逐并不取决于国家内在的特质，不论是神权国家、贵族制国家、法西斯国家、共产党国家，还是自由民主国家都会追逐权力。摩根索解释说，政治的本质是让政治演员在政治舞台上利用意识形态将其行为的真正目的掩饰起来，而这一真正的目的永远是权力。[③] 例如，俄罗斯在沙皇统治时期对外扩张，

---

① 瓦尔兹最初把这种原因分为国家层面的原因和国际制度层面的原因两类。参见其著作《人、国家与战争》，纽约哥伦比亚大学出版社1959年版。

② 现实主义者通过强调缺乏共同主权和国际法是战争的根源来说明他们和自由国际主义之间是一脉相承的。实际上，正如我们将看到的，共同主权的缺乏似乎不是避免战争的关键因素。

③ 在柏拉图的《理想国》中，色拉西马丘斯把正义定义为“强者的优势”。

在布尔什维克领导下也对外扩张，政府的特定形式改变了，但扩张没有改变。[①] 将来的俄罗斯政府，即使完全背离马列主义，也会奉行扩张主义，因为扩张主义代表俄罗斯人对权力意志的表达。日本目前也许是一个自由民主国家而不是像30年代那种的军国主义国家，但日本还是日本，它现在靠日元而不是靠刺刀在亚洲占主导地位。[②]

倘若对权力的追逐各国都基本相同，那么，决定战争可能性的真正因素就不是部分国家的侵略行为，而是这些国家体制中权力是否平衡。如果平衡，侵略就不会发生；如果不平衡，这些国家就想掠夺邻国。最纯正的现实主义坚持认为，权力分配是战争与和平的惟一最重要的决定因素。如果国际上有两个国家比其他所有国家都强大，权力可采用一种“两极”的方式来分配。伯罗奔尼撒战争时代的雅典和斯巴达，数世纪后的罗马和迦太基，或者冷战时期的苏联和美国，都是这种两极分配的实例。两极的替代物是“多极”体制，即许多国家分享权力，如18世纪和19世纪时的欧洲。在现实主义者中，近年来越来越多地讨论两极还是多极更能维护长期的国际稳定。绝大多数人认为两极更利于稳定，尽管他们的理由很可能与历史上偶发因素有关，例如现代国家在联盟体系中无法完全适应。[③] 所以，二战以后权力的两极分配被视为欧洲在1945年以后保持史无前例的半个世纪之久稳定的重要原因。

最极端的现实主义把民族国家视为一个撞球，它的内容掩藏

---

① 凯南与战后早期的现实主义者不同，他不认为扩张是俄罗斯的天性，而是苏维埃的俄罗斯民族主义与军国化的极权主义相结合的产物。

② 瓦尔兹对摩根索、基辛格、阿龙和霍夫曼等现实主义者把国内政治的不纯与冲突理论相混合提出了批评。相反，他力图通过体制结构来解释国际政治，而丝毫不考虑国际上各国的内部特征。参见瓦尔兹（1979年），第18—78页。

③ 参见瓦尔兹（1979年），第70—71、161—193页。

在半透明的外壳内，人们无法根据它来预测其行为。国际政治学并不研究撞球的内部，人们只需要理解支配撞球之间相互作用的机械定律：如撞球正面撞击球台边有多大的反弹力，或者一球同时撞击两球时力量如何分配，等等。因此，国际政治并不关心人类社会复杂的历史发展的相互作用，也不关心因价值冲突引发的战争。根据撞球理论，只要知道国际体系是两极还是多极化，就可以确定战争、和平各自的可能性。

现实主义既是对国际政治的一种诊断，也是对国家如何制定对外政策下的处方。现实主义的处方是否有价值，明显地取决于其诊断的准确性。好人一般来说不想按现实主义的愤世嫉俗的原则行事，除非像马基雅维利所说的那样受许多坏人行为影响不得已而为之。作为处方的现实主义最终会归结为下面几种人们所熟悉的指导政策的交通规则。

第一条规则是：国际不安全问题的最终解决方案应当通过维持反对潜在敌人的权力平衡来找到。由于战争是国与国之间争端的最终裁决，因此国家不得不拥有足够的权力来保卫自己。它们不能把保卫自己完全寄托在国际协议，或者像联合国这种没有强制执行或制裁权力的国际组织上。美国神学家雷恩霍德·尼布尔谈到国际联盟未能惩罚日本对中国东北的侵略时指出："国际社会的声望还没有大到树立一种相当团结的集团精神来约束不守规则的国家的地步。"[①]

军事力量是国际政治领域真正的货币。其他权力，如自然资源或者工业发展水平，尽管非常重要，也主要是一种提高自己军事能力的手段。

第二条规则是：盟友和敌人应当主要根据它们的权力来选

① 见尼布尔（1932年），第10页。

定，而不能根据它们的意识形态和国家制度内在的特征来选择。这种情况在世界各国中比比皆是。例如，为打败希特勒而形成的美苏联盟，还有布什与叙利亚结盟。拿破仑被打败后，奥地利外长梅特涅所领导的反法联盟拒绝瓜分法国土地或要求法国割让土地，他的理由是需要法国作为抗衡未来出现新的不可预见的威胁欧洲和平的力量。事实证明，后来不是法国而是俄罗斯和德国企图推翻当时的欧洲。基辛格第一本书的主题就是这种不考虑意识形态或历史恩恩怨怨的权力平衡，它是现实主义在实践历史上的一个生动的实例。[1]

第三条规则是：政治家在认定外来威胁时应当更注重军事能力而不是对方的意图。现实主义认为，从某种意义上讲，意图是始终存在的，即使某个国家今天看起来很友好而且处于非交战状态，明天气氛就会急转直下。军事能力（坦克、飞机和大炮的数量）则不会如此反复无常，它本身就构成意图的指标。

最后一条规则是：在对外政策中必须摒弃道德主义。摩根索攻击国家之间普遍存在的“用支配宇宙的道德法则来认识某个国家道德取向的倾向”，认为这种倾向导致骄傲和勇往直前，而“用权力来定义的利益概念……则能使我们避免道德过度和政治愚昧”。[2] 基辛格沿着相似的思路认为有两种国家制度：一种是“正统”的国家制度，一种是革命的国家制度。在前一种国家制度中，所有成员国互相接受国家的基本合法性，并且不寻求破坏国家制度或者挑战它们存在的权力。而在革命的国家制度中，由于某些成员不愿接受现状，所以长期受到大规模冲突的困扰。[3]

---

① 见亨利·基辛格：《重建的世界：梅特涅、卡索里与1812—1822年的和平问题》，波士顿 Houghton Mifflin 出版社 1973 年版，第 312—332 页。

② 见摩根索（1985 年），第 13 页。

③ 同上书，第 1—3 页。

苏联就是革命国家的明显实例，它热衷于世界革命斗争和社会主义在全世界取得胜利。而像美国这种自由民主国家当时也扮演革命国家的角色，它曾企图把自己的治道形式强行推广到从越南到巴拿马这些很不适合的地区。革命的国家制度天生就比正统的国家制度更酷爱冲突，这些国家之间不赞成和平共处，把所有冲突都看成是摩尼教与第一律的斗争。自从和平，特别是在核武器时代，成为最重要的目标以来，正统的国家制度广泛地被认为优于革命的国家制度。

于是出现了强烈反对把道德主义融入对外政策的观点。尼布尔说：

> 道德主义也许和政治现实主义者一样是个危险的向导。它通常发现不了所有当代社会和平中存在的不公正和高压政治……对合作和互助过分地赞美因此导致接受传统的不公正，甚至更偏爱经过粉饰的公开高压政治。[1]

我们现在的情况有点自相矛盾：始终寻求保持以军事力量为基础的权力平衡的自由主义者，也最热衷于与强大的敌人和平共处。从现实主义的立场出发，与强大的敌人和平共处顺理成章。因为国家之间的竞争在某种意义上讲是永恒的并且是普遍的，因此，敌对国家意识形态和领导层的变更不会从根本上解决国际安全进退维谷的困境。通过革命手段（如通过批评侵犯人权而攻击对方政府的基本合法性）来解决安全问题，这种企图不但是一种误导，也是十分危险的。

所以，梅特涅等早期现实主义者与其说是军事家不如说是外

① 尼布尔（1932年），第233页。

交家，现实主义者基辛格尽管根本不把联合国放在眼里，但却是70年代早期美苏关系缓和局面的创建者，这种缓和是一种自由民主国家和一成不变的苏联之间的缓和。就像基辛格当时想告诉人们的那样，苏联共产主义政权是国际现实的长期状况，是一种无法回避或者无法进行彻底改革的状况，而且美国人在与其打交道时必须习惯于和解的思维而不是冲突。美国和苏联在避免爆发核战争问题上有共同利益，基辛格非常一贯地反对把人权问题（如苏联限制犹太人移民）纳入促进共同利益的范畴中。

现实主义在美国人考虑二战后对外政策的方法上发挥了很大的并且有益的作用。它把美国从以一种自由主义的国际主义的天真方式寻求安全（例如主要依靠联合国）的误区中拉了出来，现实主义是理解当时国际政治的一个适当的框架，因为世界当时正按照现实主义的预期在运转。其原因不是现实主义原则所体现的真理没有时代性，而是世界被清晰地划分为两类意识形态截然不同并且相互敌视的国家。世界政治在本世纪前半叶首先被具有侵略性的欧洲民族主义（主要是日耳曼民族主义）所主宰，随后是法西斯主义、共产主义和自由民主之间的冲突。法西斯主义显然接受了摩根索关于所有“政治生活的全部就是无休止的权力追逐”的观点，而自由主义和共产主义则各自都认为它的正义概念应当是放之四海而皆准的，从而把它们之间的冲突推向世界几乎每个角落。这两种意识形态之间不可替代的敌对确保了自由主义的国际主义框架的建立，然而，这个本应调解自由主义国家制度之间相互作用的框架不是被无视就是被滥用来推行侵略某个国家的目的。两次世界大战之间，日本、德国和意大利拒不履行国际联盟的决议，苏联1946年以后在联合国安理会使用否决权，[①] 在

① 当然，惟一的例外是1950年对朝鲜的回应，那只是因为苏联抵制联合国才引发的。

这样的一个世界中，国际法只是一种幻觉，军事力量才是解决安全问题的惟一手段。所以，现实主义看上去像了解世界按什么方式来运作最合适，并且能为战后北大西洋公约组织和西欧国家及日本的军事联盟提供理论上的支持。

现实主义是适合于一个悲观主义世纪的政治观，它随着许多主要实践者的生活历史应运而生。如亨利·基辛格，他亲身经历了文明生活变为为争夺权力而进行的野蛮斗争的过程，他当时还是一个孩子，被迫逃离纳粹德国。他在哈佛大学攻读硕士研究生期间发表了关于康德的论文并获优等奖，他在论文中攻击康德历史进步的观点，但接受他当时主张的虚无主义观点，即认为上帝和黑格尔的世界普遍史中的世俗机制都不能赋予历史事件发展以任何意义。历史不过是一系列国家之间混乱无休止的斗争，其中自由主义并没有占据任何优势。[①]

然而，现实主义对美国对外政策早期的贡献不应当使我们忽视这一观察国际关系的框架所存在的严重缺陷，现实主义无论对现实的诊断还是为政策所开的处方都存在这种严重的缺陷，原因在于现实主义已经被老练的外交政策专家奉为偶像，他们常常不加批判地接受现实主义思维，没有发觉他们使用的方法已经不适应当今世界了。越南战争时代坚持这种理论框架已经导致战后冷战时期的思维和行为产生一些非常奇怪的主张。例如，有人建议西方应当阻止华沙条约组织解体，原因是欧洲的两极对立有利于1945年以后飘荡在这块大陆上空的和平。[②] 还有人认为，欧洲对立的结束会导致在欧洲出现一个比冷战时期更不稳定、更危险的

① 关于基辛格的论文，参见彼特·狄克森：《基辛格与历史的意义》，剑桥大学出版社1978年版。

② 见约翰·盖迪斯："一个德国——分属两个联盟"，《纽约时报》（1990年3月21日）第27版。

时期，因此主张通过向德国扩散核武器来改变这一态势。[①] 这两种主张使我们不禁想起一个医生的故事，他对一个癌症患者进行长期痛苦的化疗之后，终于根除了癌症，然后他极力劝说该患者继续进行化疗，理由是这种治疗方法过去非常成功。现实主义实际上就是在继续治疗一个已经痊愈的病人，现在也发现自己为痊愈的病人提出一种价格昂贵并且十分危险的治疗方法。为了确定患者基本上是健康的，我们必须回头看看现实主义关于潜在的病因的假定，即国与国之间的战争。

① 约翰·迈舍梅尔："回到未来，欧洲冷战后的不稳定"，《国际安全》第 15 卷第 1 期（1990 年夏季版），第 5—56 页。

第二十四章
没有权力的权力

现实主义是一种理论，它坚持认为，不安全、侵略和战争在国际的国家体系中是一个长期存在的可能性，而且这一状况是人的状况，即是说这种状况最终起源于固有不变的人性之中，因此不会随着人类社会各自的特定形式和种类而改变。为支持这一观点，现实主义者指出，从《圣经》中记载的最早的血腥战斗到20世纪的两次世界大战，人类历史充满了战争。

所有这些乍听起来很有道理，但现实主义却是建立在两个极不可靠的基础之上，一个是对人类社会的动机和行为毫无道理的简单化，一是回避历史这个问题。

以它现有的形式，现实主义试图摒弃一切国内政治因素并把国家体制作为惟一原因来研究战争的可能性。按照一位现实主义者的说法："冲突在国家之间屡见不鲜，其原因是国际体系创造出对侵略的强烈的刺激……各国都寻求通过相对其他国家权力最大化而在无政府状态下生存。"[1] 然而，这种纯正的现实主义又偷偷摸摸地再次引入某些关于构成该体系的人类社会性质的高度

---

① 迈舍梅尔："回到未来，欧洲冷战后的不稳定"，《国际安全》第15卷第1期(1990年夏季版)，第12页。

简化的假定条件，并错误地把它们视为“体系”而不是构成体系的单元。例如，绝对没有理由假定在无政府的国际秩序中任何国家都感到受到其他国家的威胁，除非人们有理由认为人类社会与生俱来就是侵略性的。现实主义所描绘的国际秩序非常像霍布斯的自然状态，其中人处于所有人以所有人为敌的战争状态。但霍布斯的战争状态并不仅产生于自我保存的欲望，而是因为自我保存的欲望与虚荣或获得认可的欲望同时存在。

倘若没有部分人特别是那些宗教痴迷者，渴望把自己的观点强加于其他人，霍布斯本人也不会认为原始的战争状态从一开始就存在。自我保存本身并不足以解释所有人以所有人为敌的战争状态。

自然的和平状态准确地讲是卢梭提出来的。卢梭否认虚荣心和自爱是人的本性，认为处在自然状态下人是恐惧的、孤独的，基本上没有侵略性，因为他少得可怜的自我利益很容易得到满足。恐惧和不安全只会带来孤独和平静，不会导致无休止地追逐一个又一个的权力。生活在自然状态下的人都是像牛仔般的个人，他们安居乐业，也满足于体验不依靠其他人独自存在的感受。所以，原始的无政府状态创造和平。换言之，在只有寻求保存自己自然存在的奴隶的世界中，可以没有冲突，因为只有主人才有进行血腥战斗的冲动。如果我们假定人类社会都像卢梭的自然状态下的人或黑格尔的奴隶那样行事，也就是说，如果他们的惟一利益是自我保存，那么完全有可能想象，无政府状态的国家体制也是和平的，其中两极还是多极无关紧要。因此，现实主义者关于国家互相有受威胁感因此武装自己的观点，其根据不过是一个隐含的假设，即人类社会的国际行为趋向于与黑格尔笔下寻求获得认可的主人，或者霍布斯笔下虚荣心极强的最初之人（但不是卢梭笔下胆小的、孤独的人）的行为相像。

历史上国家体系中很少有和平，这一事实反映出某些国家寻求的不只是自我保存。与具有伟大精神的个人一样，它们出于时代、宗教、民族或意识形态原因，也寻求获得对其价值或尊严的认可，并在此过程中强迫其他国家或者与其决斗或者投降以示顺从。国与国之间发生战争的终极原因因此也是精神而不是自我保存。正像人类历史以为纯粹的名誉而进行的血腥战斗开始，国际冲突也是从国家之间为获得认可而进行战争开始，其最初的根源就是帝国主义。因此，现实主义者仅从国家体制内部的权力分配的事实中不会得到任何启示。此类信息只有当他或她对构成该体制的社会性质做出某种假定（如至少部分人寻求获得认可而不仅是自我保存）时，才会有意义。

现实主义者的早期一代人，如摩根索、凯南、尼布尔和基辛格等人，在他们的分析中适当考虑了国家内在特征的因素，并因此能比"结构的"现实主义学院派更好地了解国际冲突的原因。[①] 学院派起码承认冲突是由人的统治欲所引发的，而不是来自撞球的机械相互作用。尽管如此，各流派的现实主义者每当谈及内部政治时都倾向于用高度简洁的原因来解释国家行为。

例如，我们很难知道像摩根索这样的现实主义者是否能以事实证明权力斗争按照他的说法"在时空上是普遍的"，因为有无数的实例表明，无论是社会还是个人，看上去都受到某种对权力最大化的欲望以外东西的影响。希腊的军官们在 1974 年把政权移交给文官政府，或者阿根廷军人统治集团在 1983 年下台后面临着被追究责任，这些实例都无法合理地解释为追求权力最大

① 瓦尔兹把内部政治从国际关系的范畴中排除出去是因为他想使该理论更严谨、更科学。用他的话说，是想在分析层面上区别"单位"和"结构"。他在其中发现人类在国际政治中的规律及普遍适用的行为法则，最终只是一系列关于国家行为的老生常谈，简单归纳就是"权力重要性的平衡"。

化。英国在19世纪最后25年间把绝大多数国力用于殖民侵略，特别是占领非洲，而在二战后以同样的国力致力于大英帝国的解体。土耳其在第一次世界大战前曾梦想一个泛突厥或泛土兰帝国，设想疆域从亚得里亚海一直延绵至俄罗斯中亚地区，但后来在基马尔执政时期则放弃了这一帝国主义野心，退回到安纳托利亚这个小小的民族国家的边界。这些国家寻求缩小的实例能与权力斗争的情况（指国家企图通过侵略和扩军扩大势力范围的情况）相提并论吗？摩根索也许会提出，上述实例其实也是权力斗争的情况，因为斗争有各种方式方法：有的国家通过推行一个稳定不变的政策寻求维持它的权力；有的国家则实行帝国主义政策扩大势力范围；还有一些国家通过保持历史遗产的政策来炫耀自己的权力。放弃殖民统治的英国和基马尔主义的土耳其也不得不维持一定的权力，所以与追求权力最大化没有什么不同，因为它们的退却其目的完全出于在战略上保存实力的需要。一个国家并不一定通过像军事和领土扩张这种传统的渠道追求权力最大化，其他如发展经济、带头为自由和民主进行斗争等，也是扩大权力的重要渠道。

但是，通过进一步研究，可以看出“权力”这个词汇定义非常广，不仅包括寻求退守的国家，还包括使用暴力和侵略扩张领土的国家，这样已经失去了它的描绘或分析价值。这种定义无法帮助我们理解为什么国家走上战争之路。因为广义的“权力斗争”其某些表现不仅不会威胁其他国家，反而可能会使它们受益。例如，如果我们把韩国和日本扩大出口市场解释为一种互相间的权力斗争，那就是一种于双方国家都有利的权力斗争，而且整个地区都会受益，人们可以买到更便宜的产品。

显而易见，所有国家为了实现本国的国家目标甚至只是为了继续生存，都必须追求权力。这种意义上的权力斗争实际上普遍

存在，不必大惊小怪。如果所有国家都寻求使其权力、特别是军事权力最大化，问题的性质就发生了变化。用什么方法使加拿大、西班牙、荷兰或墨西哥视为争取权力最大化的国家对我们有利呢？每个国家肯定寻求更加富裕，但财富是为了本国内消费才需要，不仅仅是为了提高相对于邻国的权力地位。事实上，这些国家也会支持其邻国的经济发展，因为它们自己的繁荣与之息息相关。[①]

因此，国家不单单追逐权力，它们追逐合法性概念所规定的各种目标。[②] 合法性概念犹如一套套牢固的桎梏，强有力地束缚了国家为自己追逐权力。不顾合法性追逐权力的国家实际上在自取灭亡，当英国在第一次世界大战后放弃印度和大英帝国其他殖民地时，其主要考虑是它的国力问题。但也存在这样的情况，即英国人当时已经意识到殖民主义不符合《大西洋宪章》和《世界人类宣言》的精神，而且英国还刚刚据此结束了对德国的战争。如果权力最大化是英国的主要目标，英国肯定会像战后法国一样继续统治其殖民地，或者等国家经济恢复元气后再收复殖民地。英国之所以没有想收复已失去的殖民地，是因为英国接受现代世界关于殖民主义是不合法统治的判决。

权力和合法性之间的密切关系在东欧似乎更容易说明。1989年至1990年间，东欧经历了过去时期权力平衡最大规模的重新调整：华沙条约组织解体，两德统一。但权力的物质平衡却依然如故：欧洲没有一辆坦克被摧毁在战斗中，或者按军控协议被取代。这种权力的重新调整完全是合法性标准改变的后果。共产党

---

① 当然，如果邻国发展过快，就会出现一种容易产生愤怒的状况。面对这种情况，现代资本主义国家一般只是了解邻国的成功，而且要模仿它。

② 关于权力和合法性之间的关系以及对“权力政治”最简单的概念的批评，参见韦伯：《政治使命》（1946年），（第78—79页）。

政权在东欧一个接一个地失去信誉，苏联自己也没有自信来用武力恢复帝国，华沙条约组织的凝聚力比处于实际战争最紧张时期涣散得还快。

一个国家，如果它的战士和军人不愿意有或不愿意用他们来打击假想的敌人，或者他们不愿意对公民抗议者开枪以捍卫他们表面上效忠的制度，那么有多少坦克或多少架飞机根本无关紧要。用哈维尔的名言来说，合法性实际上是“没有权力的权力”。现实主义者只关心能力而不考虑意图，如果意图彻底改变他们便失算了。

合法性的概念随着时间推移发生了深刻的变化，这一情况暴露出现实主义的第二个致命弱点：“它不考虑历史。”[①] 现实主义把国际关系描绘成一个没有时空概念的孤立的事物，它与人类政治和社会生活每个其他方面都有明显的不同，也与周围所发生的变化毫无关系。但是，世界政治从希腊修昔底德时代开始一直到冷战时期，表面上虽然从来没有中断过，但社会对权力的追求、控制和关注的方法都发生了深刻的变化。

帝国主义（一个国家对另一个国家的武力统治）直接来源于贵族主人获得别人对自己优越地位认可的欲望——优越意识。主人这种让奴隶屈从的精神不可避免地导致其寻求获得所有人的认可，其结果必然把他的社会卷人一场与其他社会进行的血腥战争之中。这一过程从逻辑上讲直到或者得以称霸世界或者战死才会有终结。主人获得认可的欲望而不是国家体制的结构才是战争的第一根源。帝国主义和战争因此是某个社会阶级的专利，如主人

① 罗伯特·考克斯在其著作《社会力量、国家和世界秩序》（纽约哥伦比亚大学出版社 1986 年版）中对瓦尔兹忽略历史的问题提出过相似的反对意见，但他的观点是马克思主义的。

阶级，或称为贵族，他们过去靠敢于冒生命危险才获得这种社会地位。在贵族社会（过去200年前人类社会绝大部分都是贵族社会），君王对获得普遍但不平等认可的追逐被广泛地视为具有合法性。为不断扩大统治范围的领土扩张战争被视为一种人的正常追求，即使战争的破坏性受到部分伦理学者和作家的强烈抨击。

主人追求获得认可的精神还可以表现为其他形式，如宗教。对担当宗教主人的欲望，即获得别人对自己的上帝和偶像认可的欲望，可能伴随着自己当主人的欲望（就像西班牙探险家科特斯征服墨西哥或者皮萨罗征服秘鲁印加帝国那样），或会使所有世俗动机让位（像16世纪及17世纪进行的各种宗教战争）。它不是一个无差别的权力斗争，不像现实主义者所主张的那种王朝和宗教扩张主义之间的共同基础，而是为获得认可而进行的斗争。

但是，精神的这些表现形式在近代初期在很大程度上被获得越来越理性的认可形式所取代，这种形式的认可最终表现为现代的自由国家。霍布斯和洛克所预言的资产阶级革命寻求从道德上把奴隶对死亡的恐惧放在高于主人贵族精神的位置上，并藉此把君王的野心和宗教痴迷等非理性的精神表达形式升华到无止尽的财富积累之中。就在过去围绕王朝和宗教问题发生冲突的地方，现在已经形成了由现代自由欧洲的民族国家组成的和平地区。政治自由主义在英国结束了新教和天主教之间在17世纪几乎毁灭国家的宗教战争，现实主义的到来让宗教学会了宽容。

自由主义带来的非军事的和平从逻辑上讲也相应地影响到国家之间的关系。从历史观点看，帝国主义和战争是贵族社会的产物。如果自由民主能消灭主人与奴隶之间的阶级差别，使奴隶成为自己的主人，它因此也会消灭帝国主义。奥地利裔美籍经济学家约瑟夫·熊彼特以稍微不同的观点论述了这一命题。他认为：民主资本主义社会是典型的反战、反帝社会，因为这种社会为过

去发动战争的能量提供了一个宣泄渠道：

> 竞争制度在各个经济层面上吸纳了人的绝大多数能量。不仅对特殊经济专业，而且在其他竞争的活动中，能量的持续运用、关注和集聚，构成了在竞争制度下生存的条件。与资本主义以前各种社会相比，用于战争和征服的过剩能量大大减少。过剩的能量大部分倾入产业本身，造就了它的杰出人物——产业家，其他则用于艺术、科学和社会斗争……因此，一个纯正的资本主义世界没有培育帝国主义的沃土……关键是它的人民基本上不喜欢战争。[①]

熊彼特把帝国主义定义为一个国家的“无限武力扩张的无目的倾向”。[②] 这种无限度地追逐征服并不是所有人类社会的普遍特征，也不是奴隶社会对安全的抽象寻求所造成的，而是在某个特定时间和特定地点迸发的，例如公元前18—前16世纪统治埃及的希克索斯王朝被驱逐后或阿拉伯人改信伊斯兰教以后的埃及，其原因是埃及此时出现了贵族制度，它的道德基础具有战争的倾向。

现代自由社会更多地继承了奴隶而不是主人的意识，并且这一伟大的奴隶意识形态——基督教对现代社会产生了重大影响，这些在如今充分体现为越来越广泛的同情心以及越来越不容忍暴力、死亡和苦难。例如，发达国家逐渐废除死刑，发达社会对战争伤亡越来越不接受；[③] 在美国南北战争时期，枪杀逃兵习以为常，而在二战期间美国只枪毙过一个逃兵，而且他的妻子后来为

① 熊彼特：《帝国主义与社会阶级》，纽约 Meridian Books 1955 年版，第 69 页。

② 同上书，第 5 页。

③ 甚至在苏联，阿富汗战争中的人员伤亡即使在勃列日涅夫时代所表现出的政治敏感性也比外国观察家们想象得要高。

此起诉美国政府；英国皇家海军过去习惯于强制社会下层人服役当水兵，现在则不得不用相当于公民社会工作的报酬来招募他们并向他们提供海上的家庭舒适。在17世纪和18世纪，君王只考虑他们的个人荣誉，把成千上万的农民战士送去冒死，如今民主国家的领导人不到国家处在极端危急状态时绝不会把自己的国家引向战争，并且在采取这类重大决策前必须考虑再三，因为他们明白，他们的政治不会宽容鲁莽行为。例如美国在越南战争中，国家一旦走向战争，领导人就会受到严厉惩罚。[①] 托克维尔1830年撰写《美国的民主》一书时，已经注意到同情心已经日益广泛。他引用了1675年德赛维涅太太写给她女儿的一封信，她在信中平静地描述了一个拉小提琴的人仅因为偷盗几张纸便被处以五马分尸，被撕碎了肢体然后被分别扔往城市的四个角落。[②] 托克维尔感到十分震惊的是，这位太太叙述这件事时犹如在谈论天气那样轻松，因此认为后来刑罚逐渐宽松，其原因应当归结于平等的兴起。民主拆除了隔离不同阶级的围墙，正是这堵墙使像德赛维涅这样有教养并且感情脆弱的人并不把那个拉小提琴的人作为人来看待。如今，我们的同情心不仅伸到社会的底层，而且还包括更高级的动物。[③]

随着社会平等的普及，战争经济学也发生了重要变化。工业革命以前，绝大多数社会是农业社会，国家财富只能从在生存线上挣扎的广大农民的少量剩余中获取。一位有野心的君王想增加

---

① 所有这些现象与当代美国城市中存在的高犯罪率并不矛盾。因为对北美、欧洲和亚洲的主流中产阶级社会来说，个人的暴力或死亡的遭遇大大低于两三个世纪以前。电影中的暴力镜头很可能是看电影的人在其实际生活中很少看到暴力的一种反映。

② 托克维尔（1945年），第2卷，第174—175页。

③ 参见约翰·米勒：《从世界末日撤退：重大战争的退化》，纽约Basic Books书店1989年版。米勒提到奴隶制和决斗制度的废除，把它作为某些长期存在的社会惯例在现代世界中消失的例子，并提出，发达国家之间的重大战争也有这种趋势。

财富，只能去掠夺其他人的土地和农民，再不就是霸占某些有价值的资源，如美洲大陆的金银。但是，工业革命之后，土地、人口和自然资源作为财富资源的重要性与技术、教育和劳动的合理组织相比明显下降，后一类要素所产生的巨大的劳动生产率比通过土地占领获得的经济实惠更有意义、更稳定。日本、新加坡和中国香港等地区土地有限，人口不多，自然资源贫乏，但在经济上处于令人羡慕的位置，它们没有必要诉诸帝国主义来增加财富。当然，伊拉克企图吞并科威特，这表明控制石油这种自然资源具有巨大的潜在经济利益。但是，这种侵略所带来的后果，似乎会使这种寻找资源的方法在未来失去吸引力。由于可以通过全球自由贸易体系和平地获得同样的资源，与两三百年前相比，战争的经济意义要少得多。

与此同时，战争的经济代价随着科技进步按指数成倍增长，康德为之哀叹。早在第一次世界大战之前，常规技术就已经使战争非常昂贵以至于即使这些国家打赢了战争，整个社会也会因参战受到严重创伤。更不用说核战争，它使战争的社会代价高出许多倍。核武器在冷战时期维护和平的作用已经得到广泛认同，[①]对于欧洲自1945年后一直没发生战争的原因，我们很难严格划分核武器的效应和两霸相互牵制的因素。但是，反过来说，一个接一个的冷战危机——柏林危机、古巴危机或中东危机，如果两个超级大国没有意识到战争潜在的惨痛代价，也许早已升级为实际战争了。从这个角度来思考似乎有一定道理。[②]

自由社会本质上的非战特征，明显地体现在自由社会之间所

---

① 参见加迪斯："长期和平：战后国际体系中的稳定因素"，《国际安全》第10卷第4期（1986年春季版），第99—142页。

② 当然，核武器本身也是最严重的美苏冷战对立（古巴导弹危机）的原因之一，但即使在这场危机中，对核战争的担心也防止了冲突演变为实际战争。

维系的特别和平的关系中。迄今为止，有许多文学作品提到这样一个事实，即自由民主国家之间很少大动干戈，兵戎相见。[①] 如政治学家米歇尔·多伊尔一直认为，在现代自由民主制度存在的两百多年间，没有发生一场战争。[②] 当然，自由民主国家仍要和非自由民主的国家打仗，例如美国参与两次世界大战，发动与朝鲜、越南的战争，特别是近年来的海湾战争。它们在发动这类战争时所怀有的正义感甚至超过传统的君主制和独裁制的优越意识，但自由民主国家之间却很少表现出互相不信任或对互相占领感兴趣。这些国家遵循共同的普遍平等和权利的原则，所以不存在互相质疑合法性的基础。在这些国家中，优越意识已经找到了除战争以外的其他宣泄渠道，再不就是已经消耗殆尽，已无力发动现代版的血腥战争。因此，自由民主的非战特征不仅由于它压抑了人攻击和暴力的本性，而且还因为它从根本上改变了人的本性本身，并且泯灭了帝国主义的冲动。

20世纪80年代中期以来，在苏联和东欧国家的变革中，我们看到了自由主义理念对对外政策的和平作用。按照现实主义理论的说法，苏联的民主化并没有动摇苏联的战略地位。事实上，许多现实主义学派的观察家曾非常清楚地预见到戈尔巴乔夫绝不会允许拆除柏林墙或苏联在东欧失去缓冲地带。然而，这闪光的变化，不是因为苏联国际地位有任何物质上的变化，而是因为戈尔巴乔夫称之为“新思维”的思想在1985年至1989年间出现在

---

① 参见巴布斯特：“和平力量”，《工业研究》第14期（1972年4月），第55—58页；马沃斯及阿布杜拉里：“体制类型与国际冲突，1816—1976”，《冲突解决方法报》第27期（1983年3月），第27—71页。

② 从一定意义上讲，这个结论取决于多伊尔关于自由民主的定义。1812年英美之间发生战争，当时英国宪法已经带有许多自由主义的特征。多伊尔认为英国从1831年通过改革议案开始进入自由民主社会，以此回避这个问题。这个时间界线多少有点武断；因为在英国，公民权在进入20世纪前仍有限制。

苏联对外政策中。苏联的“国家利益”不是给定的，而是被戈尔巴乔夫和外交部长谢瓦尔德纳泽重新限定在极小的范围之内。[①]“新思维”首先重新确定了苏联面临的外来威胁。在苏联，民主化直接导致苏联把对“资本主义包围”的担心或对北大西洋公约组织“侵略性”、“报复主义”的担心从对外政策的核心内容中去除。另一方面，苏联共产党理论报刊《真理报》在1988年初解释说：“在西欧和美国都没有足够的政治影响力”企图“对社会主义发动军事进攻”，而且“资本主义民主是此类战争道路上的最终障碍”。[②]如此看来，对外来威胁的判断并不是由一个国家在国家体系中的地位“客观地”决定的，而是深受意识形态的影响。对威胁判断的改变因此为苏联大规模单方面销毁常规武器铺平了道路。共产主义在东欧遭受挫折，使捷克斯洛伐克、匈牙利、波兰和其他向民主过渡的国家也相似地宣布单方面裁军。所有这些之所以能够发生，是因为在苏联和东欧的新兴民主力量比西方现实主义者更懂得民主使国家之间减少威胁这个道理。[③]

有些现实主义者曾试图用自由民主国家互不接壤（因此无法互相侵占）或者由于受到非自由民主国家的威胁而被迫互相合作的理由来解释自由民主国家之间没有战争这个令人瞩目的活生生事实。他们认为，英国、法国和德国这三个历史上互相仇视的国家自1945年以来一直和平共处，不能用它们共同遵循自由民主的原则这个原因来解释，而应当从它们对苏联的共同恐惧来考

---

① 参见斯蒂芬·塞斯塔诺维：“发明苏联国家利益”，《国家利益》第20期（1990年夏季号），第3—16页。

② 参见卡拉干诺夫等：“安全的挑战，新的和老的”，《真理报》（1988年1月1日），第45页。

③ 瓦尔兹曾提出，苏联的国内改革是国际环境变化引起的。如前所述，外部压力和竞争对推动苏联改革发挥了重要的作用，这是可以肯定的。《美国和平研究新学报》第3卷第2期（1990年6月），第6—7页。

虑，它们对苏联的恐惧促使它们结成北大西洋公约组织和欧共体。[①]

这种结论只有在把国家视为撞球并且无视其内部发生什么变化的情况下才能成立。有些国家之间的和平关系可以主要用更大的互相威胁的来解释，而且一旦威胁不存在会立即互相反目为仇。例如，叙利亚和伊拉克，它们只有在与以色列冲突时才站在一条战线上，而其他时间里经常兵戎相见。但是，即使在“和平”时期，阿拉伯联盟内的互相仇视是人人皆知的。而在冷战期间联合起来反对苏联的民主国家之间，却不存在这种仇视关系。在当代法国和德国，还有谁在等待机会跨越莱茵河去占领新的领土或为往日的怨恨复仇呢？用约翰·米勒的话来说，在像荷兰或丹麦这些当代民主的国家之间，战争简直不可思议。[②] 美国和加拿大近一个世纪维持着一个幅员相当于整个大陆并且竟无防卫的边界，尽管这条边界是加拿大的权力真空地带。依据现实主义者的一贯主张，美国应当占领加拿大，因为冷战的结束提供了这样的机会，当然，如果他是美国人。有人认为，冷战条件下形成的欧洲秩序肯定会回归到19世纪权力纷争的状态，但这种观念却忽视了当今欧洲彻底的资产阶级特征。自由欧洲无政府状态的国家体系不会成为不信任和不安全的根源，因为绝大多数欧洲国家互相太了解了。他们知道他们的邻国太自我放纵，太奉行消费至上主义，以至于不愿去冒生命危险。邻国充满了企业家和公司经

---

① 迈舍梅尔（1990年），第47页；迈舍梅尔把自由民主国家之间200年的和平归纳成三种情况：一是英国和美国之间；二是英国和法国之间；三是1945年后的西方民主国家之间。另参见亨廷顿（1989年），第6—7页。

② 当代德国有少数人主张收回现由波兰、捷克和苏联占领的德国领土，这些人大部分由战后从这些地区被驱逐的人组成或者是他们的后裔。前西德和东德以及新统一的德国议会都否决了他们的主张。

理，但缺乏怀有发动战争野心的君王和蛊惑民心的政客。

然而，还是这个资本主义的欧洲，许多现在仍活着的人都亲身经历过战乱。帝国主义和战争并没有随着资产阶级社会的到来而消失。历史上毁灭性最大的战争恰恰是自资产阶级革命以后发生的。对此我们如何解释？熊彼特的观点是，帝国主义是一种返祖现象，是人类社会发展初期的遗传："它是一种从生活条件（不是现在的而是过去的）或者从过去而不是现在的生产关系中产生的成分。"[①] 尽管欧洲已经发生过一系列的资产阶级革命，但其统治阶级直到第一次世界大战的结束仍具有贵族性质，它们的民族伟大和光荣的概念还没有被商业所取代。贵族社会好战的精神气质能够传给民主的后代，一旦遇到危机和热情，它们就会浮出水面。

熊彼特把帝国主义和战争解释为贵族社会遗传的返祖现象，对此，我们应当补充另外一个直接来自精神史的解释：在以王朝和宗教野心代表的旧式的认可形式和它在人人相同、人人平等的国家中发现的解决方法之间，精神可以以民族主义的面貌出现。民族主义显然与本世纪的战争有千丝万缕的联系，而且它在东欧和苏联的复活正在威胁着前共产主义欧洲的和平。这正是我们下面将讨论的问题。

---

① 熊彼特（1995年），第65页。

第二十五章 国家利益

民族主义是一种特定的具有现代性质的现象，因为它通过互相和平等的认可取代了主人和奴隶的关系。但它并不完全合理，原因是它把这种认可只适用于某个民族或种族集团中的成员。它具有比世袭君主制更民主、更平等的合法性，全体人民都被看做是拥有世袭权。因此，自法国大革命以来，民族运动没有出人意料地与民主运动联合起来。可是，民族主义者寻求获得认可的尊严只是其集团的尊严，并不是普遍的人的尊严。对这种认可的需要难免会与其他也寻求自己尊严的集团发生冲突。所以，民族主义完全有能力取代王朝及宗教的野心作为帝国主义的理论依据。德国恰恰就是一个实例。

18世纪伟大的资产阶级革命以后，帝国主义和战争的长期存在，其原因不仅是武士精神的一种返祖式复活，也有主人的优越意识没有完全升华为经济活动的原因。过去几个世纪的国家体系是一种自由和非自由社会的混合体，在非自由社会中，像民族主义这种精神的非理性表现形式，往往一发不可阻挡，所有国家都不同程度地受到民族主义的影响。欧洲各民族之间盘根错节，特别是在东欧和西南欧，而且分散在不同的民族国家之间，埋下了多年持续冲突的火种。自由社会为抵抗非自由社会的侵略，也

走上了战争之路，他们也会主动地进攻或统治非欧洲的社会。许多表面上的自由社会由于奉行狭隘的民族主义而改变了国家的颜色，把本应普遍适用的权力概念建立在种族基础之上。"自由主义的"英国和法国19世纪末在非洲和亚洲大规模殖民殖地，靠的是武力而不是人民的准许，因为他们把印度人、阿尔及利亚人、越南人等等的尊严都划到比他们自己低一级的层次上。在历史学家威廉·朗格的笔下，帝国主义"也是一种超出欧洲范围的民族主义的镜像，是为这片大陆几个世纪以来存在的权力和权力平衡而进行的历史悠久的斗争在世界范围内的放大"。[1]

现代民族国家在法国大革命后兴起，带来了一系列严重后果，从根本上改变了国际政治的性质。[2] 王朝之间发生战争时，君主领导不同民族的农民，去征服一个城市或一个省份，而现在已经不可能了。荷兰之所以不再是西班牙的领地或者皮埃蒙特不再属于奥地利，只因为上一代的联姻或战争；在民族主义的推动下，哈布斯堡王朝和土耳其帝国这种多民族的国家纷纷瓦解。和现代政治一样，现代军队也实行民主原则，义务兵役制度应运而生。随着广大人民参与战争，通过战争所达到的目的从某种意义讲应当满足整个民族的共同需要，而不仅是个人统治的野心。联盟和边界越来越严格，因为民族和人民不再是被摆布的棋子。不仅是形式上的民主国家，就连像俾斯麦时期的德意志帝国这种民族国家即使不承认人民主权，也不敢违抗以国家名义发布的命令。[3] 不仅如此，人民群众一旦被民族主义发动起来投入战争，

---

① 威廉·朗格：《对帝国主义的批评》，美国D.C.Heath出版社1976年版，第98页。

② 凯泽（1990年），第52页。

③ 正是这种严格性而不是多元化的先天不足解释了欧洲19世纪的和谐和第一次世界大战的最终爆发。事实上，没有民族主义，德意志本身绝不会联合。

他们有精神的愤慨会达到过去王朝式的冲突中罕见的高度，制约了领导人与敌人妥协或变通。结束第一次世界大战的《凡尔赛和约》就是最典型的实例。与维也纳议会形成鲜明的对照，《凡尔赛和约》在欧洲重建一个可行的权力平衡，其原因一方面是在重新划定德意志和奥匈帝国之间的边界时需要考虑民族主义的原则，另一方面是法兰西共和国提出的惩罚德意志的要求需要满足。

但是，我们在承认民族主义在过去几个世纪具有的重要影响力的同时，必须正确地认识这种现象。新闻记者、政治家甚至学者们，都一致地把民族主义看成是一种深刻的、根本的人性渴望，看成是一种与国家和家庭一样古老并且永恒的社会实体，它是民族主义所代表的那个民族赖以生存的基础。民族主义所具有的共同智慧一旦得以发挥，会在历史上产生一种宗教或意识形态等其他信仰形式无法阻止的自然力，最终将战胜共产主义和自由主义。[①] 最近，在整个东欧和苏联的民族主义复活过程中，这一观点得到了明显的实证支持，以至于有些观察家预言，冷战后的时代将是一个民族主义者复活的时代，与 19 世纪极其相像。[②] 苏联共产主义一直认为，民族问题只是更深刻的阶级问题的副产品，主张通过向无阶级社会过渡来一劳永逸地解决民族问题。随着民族主义者在各个苏联加盟共和国和整个共产主义的东欧先后推翻共产主义政权，对于许多人来说，这一主张毫无根据，动摇了所有普遍主义的意识形态关于取代民族主义主张的可信性基础。

① 杰尔内：《民族与民族主义》，康奈尔大学出版社 1983 年版。

② 例如，约翰·格雷："历史的终结——还是自由主义的终结？"《民族杂志》（1989 年 10 月 7 日），第 33—35 页。

我们尽管不否认民族主义在冷战后的世界中具有相当大的影响力，但把民族主义现象视为永恒的而且是无敌的观点不仅狭隘，也不真实。首先,这种观点没有看到民族主义这种现象所具有的现代性和偶然性。用杰尔内的话来说，民族主义“发自人的灵魂深处”。[①] 人对比自己更大的社会集团只要它已经存在就都有一种类似于爱国的依附，但直到工业革命前这些集团才具有语言上或文化上同质实体的性质。在前工业社会中，同一民族的人民之间的阶级差别无所不在，成为相互交往的一个不可逾越的障碍。俄罗斯的贵族与法国贵族之间的共同语言也许比他与自己的农民之间要多得多，不仅他的社会条件与法国贵族的社会条件相似，而且他还会说法语，但他们都不能直接与自己的农民沟通。[②] 政治实体并不考虑民族：哈布斯堡王朝的国王查理五世可以同时统治德意志、西班牙和荷兰，而土耳其帝国则可以同时统治土耳其人、阿拉伯人、北非的柏柏尔人和欧洲的基督教徒。

然而，也正是本书第二部分中讨论的现代自然科学的经济逻辑迫使所有经历过贵族制度的社会从根本上变得更平等、更均质化、更有文化。统治者和被统治者不得不说同样的语言，因为两者都互相交织在同一个国民经济中：离开土地涌向城市的农民不得不用这个语言读书识字，并接受足够的教育才能在现代工厂中甚至办公室中做工。阶级、民族、部落和教派这类旧的阶级的社会区别，在连续的劳动流动性的冲击下，逐渐淡化，留给人们的只是一个共同的语言和共同的语言文化，作为它的社会相关性的

① 杰尔内（1983年），第34页。

② 俄罗斯贵族的亲法性可能是一个极端的例子，但几乎在所有国家，贵族和农民之间在语言方面都有区别。

主要表现形式。因此，民族主义是地道的工业化和与之相适应的民主的、平等的意识形态的产物。[1]

作为现代民族主义结果的所创造的民族，在很大程度上取决于前已存在的“自然的”语言差别。但它们不是民族主义人为精心炮制的产物，他们可以在某种程度上任意界定语言和民族。比如，目前在苏联中亚“觉醒的”那些民族，在布尔什维克革命前，从来没有作为一个有自我意识的语言实体存在过；乌兹别克和哈萨克民族主义者如今正在回到图书馆去“再找找”对于他们大多数人来说是全新的历史语言和文化。杰尔内指出，在地球上目前有八千多种“自然”语言，其中七百多种是大语种，而我们的民族数量还不到二百。许多老的民族国家包含有两种以上的语言集团，如西班牙包含巴斯克少数民族，如今均受到民族分裂的压力。这说明民族不是永恒的，也不是所有时代人民的“自然的”偏爱根源。民族之间的同化和重新定义是可能的事情，不必大惊小怪。[2]

民族主义似乎有某种生活历史。在历史发展的某个阶段，如在农业社会阶段，人们全然没有民族主义这个意识。它是随着人类社会向工业社会过渡开始或在其过程中逐步膨胀起来的，而且每当一国人民在走过经济现代化第一阶段后其民族身份和政治自由均得不到时，民族主义就会变得特别激进。所以德国和意大利这两个西欧国家演变成法西斯的超国家主义国家（这两个国家也是欧洲最后一批步人工业和实现政治统一的国家），二战后最强

---

① 请注意，不能过于机械地应用这种经济学对民族主义的解释。尽管民族主义可以被广泛地看做是工业化的产物，但民族主义的意识形态却可以不受一个国家经济发展水平的影响渗透到个人的生活中去。柬埔寨和老挝等“前工业”国家在二战后也发起过民族运动，这又如何解释？

② 杰尔内（1983年），第44—45页。

烈的民族主义都是第三世界的前欧洲殖民地国家，这两种情况在我们看来并不出乎意料。回首以往，当今最强烈的民族主义出现在苏联和东欧国家也在情理之中，因为这些国家的工业化进程较为滞后，而且民族的地位长期受到意识形态的压制。

然而，对于其地位比较确定而且历史比较悠久的民族来说，民族作为精神认可的源泉的作用已经淡化。民族感情最受伤害的地区——欧洲，也是民族主义兴起和高潮最先消失的地方。在这块大陆上，两次世界大战用一种比较温和的方式极大地推动了民族主义的重新定义。经历过最可怕的非理性民族主义或认可时期后，欧洲人民逐渐接受普遍的、平等的认可方式。其结果是，从战争中存活下来的人努力消除国家边界，把人民的热情从民族自立转向经济生活，于是欧洲共同体便应运而生。欧共体没有公开地消灭国家之间的差别，在实现其创始人所预期的超主权的目标方面还困难重重。但是，欧共体在农业政策和货币联盟问题表现出来的那种民族主义，与煽起两次世界大战的民族主义相比，已经非常温和了。

有人主张，民族主义是自然，它太强大了，自由主义和平等的自我利益根本不可能战胜它。这些人应当想想有组织的宗教的命运，它是民族主义之间的一种获得认可的手段。历史上曾有一段时期，宗教在欧洲政治中发挥极其重要的作用，新教和天主教自己组成一个政治团体，发动教派战争，给欧洲带来了惨痛的损失。英国的自由主义，众所周知，它的出现正是英国内战的宗教狂热主义的直接产物。当时有人认为宗教是政治领域中一个必要的、永恒的特征，可是，与这些人的观点恰恰相反，“自由主义在欧洲战胜了宗教”，宗教经过几个世纪与自由主义的冲突后，终于学会了宽容。在16世纪，对绝大多数欧洲人来说，使用政治力量来推行自己的宗教信仰是理所当然的事情。而如今，无论

多虔诚的牧师，对信仰其他宗教会亵渎自己宗教信仰的想法，会感到非常不理解。因此，宗教已经从政治领域下降到私人生活之中——除某些极特别的问题（如堕胎）外，宗教已经被多少永久地驱逐出了欧洲的政治生活。[①]

如果民族主义也像宗教那样脱离政治实现现代化，个人民族主义接受一种与其他人不同的但平等的地位，那么民族主义作为帝国主义和战争的基础就会动摇。[②] 许多人相信，当前欧洲的一体化倾向是第二次世界大战和冷战的经历所造成的暂时不正常状态，而现代欧洲历史的总趋势则朝着民族主义的方向发展。可是，事实是：两次世界大战所起的作用与 16 世纪和 17 世纪宗教战争对宗教所起的作用非常相似，不仅影响下一代的意识，而且会一代一代地影响下去。

如果民族主义退出政治舞台，它首先必须像宗教那样学会宽容。民族集团可以保留它们自己的语言和民族意识，但这种意识主要应表现在文化领域而不是政治领域。法国人可以继续喝法国酒，德国人可以继续吃他们的香肠，但这只限于私人生活范畴。这种变化在过去几代人中一直在欧洲最先进的自由民主国家中进行着。虽然当代欧洲社会的民族主义仍然甚嚣尘上，但与上世纪相对新兴的“人民”和民族概念中存在的那种民族主义在特征上不可相提并论。希特勒灭亡以来，没有一个西欧的民族主义再把统治其他民族作为本民族地位的关键。相反，绝大多数现代民族主义都走上了基马尔的道路，都以在传统的祖国中实现民族团结和净化为己任。其实，人们可以说，所有成熟的民族主义都在经

---

① 我非常了解基督教民主党在整个欧洲的存在，但它们首先是民主的，然后才是基督教的，它们对基督教的世俗式的理解只是战胜宗教的一项措施。不宽容、反民主的宗教随着佛朗哥去世已经从欧洲政治生活中消失。

② 杰尔内支持这种民族主义的发展方向。

历“土耳其化”这一进程。这种民族主义看上去没有能力建立新的帝国，充其量也只能打碎现存的帝国。当今世界，像德国社会共和党或者法国勒庞国民阵线这类最激进的民族民主分子首先关注的不是统治外国人，而是把他们驱逐出本国，就像某个寓言中所说的那种贪财的市民，独自无忧无虑地享受人生的美好。最令人惊讶并且有说服力的事情是，过去往往被算作是欧洲最落后的俄罗斯民族主义，竟然也迅速地走上了土耳其化进程，放弃扩张主义，主张“小俄罗斯”政策。[①] 现代欧洲一直在迅速地让渡主权，在个人生活的天伦之乐中享受民族地位。民族主义和宗教一样，不存在消失的危险，它对欧洲人牺牲自己的安逸生活来实现帝国主义的野心的蛊惑力已丧失殆尽。[②]

当然，这并不意味着欧洲未来将永远不会有民族主义冲突。对那些在东欧和苏联新出现的民族主义来说，这点尤其千真万确，因为在共产主义统治下，民族主义犹如一头睡狮，根本无法实现。事实上，随着冷战的结束，民族主义冲突在欧洲肯定会加剧。在这些情况下，民族主义作为一个长期以来被否定自己赞成主权和独立存在的民族或种族集团，是民主化普及的一个不可或缺的伴随物。例如，克罗地亚和塞尔维亚在1990年举行自由选举后，这两个前共和国把政权交给了支持独立的非共产主义政府，却反而为南斯拉夫的内战搭起了舞台。多民族长期共存的国

① 当然，俄罗斯民族主义运动中仍存在沙文主义和帝国主义。最老式帝国主义的民族主义主要在欧亚大陆较不发达的地区，例如米洛舍维奇沙文主义的塞尔维亚民族主义。

② 米舍梅尔认为民族主义只是国内政治问题中涉及和平或战争的一个方面。他把“超国家主义”视为冲突的根源，并提出“超国家主义”本身就是外部环境造成的，或者是由于学校中历史课的误导。米舍梅尔似乎不承认“民族主义”和“超国家主义”的出现不是偶然的，而有其特定的历史社会和经济背景，并且像所有此类历史现象一样受其内部变化规律支配。

家一旦瓦解肯定会带来暴力的、流血的战争，民族之间交织程度越深，情况就越严重。例如在苏联，近六千万人（半数为俄罗斯人）生活在本民族的共和国以外，而克罗地亚共和国的人口中1/8为塞尔维亚人。早在苏联时期就发生过大规模的人口迁徙，随着各个加盟共和国的独立，迁徙规模还要扩大。在许多社会发展相对落后的地区，正在出现一些新的民族主义，而且其表现形式非常原始——狭隘、沙文主义、对外极富侵略性。[1]

此外，过去存在的民族国家很容易受到要求独立的小语言集团自下而上的攻击。斯洛伐克现在想得到捷克对其独立的认可。自由主义加拿大的和平和繁荣并没有使魁北克的许多讲法语的人感到满足，他们仍要求坚持自己文化的独特性。新的民族国家出现的可能性是没有止境的，例如：库尔德、爱沙尼亚、奥塞梯、斯洛文尼亚等等都在要求民族独立。

但是，对民族主义这些新的表现形式必须作适当的分析。首先，最强烈的民族主义多半发生在欧洲最不发达的地区，特别是巴尔干和前俄罗斯帝国的南部地区。在这些地区，民族主义尽管时常兴起，但不影响欧洲老的民族主义长期向更宽容的方向演变。虽然苏联在外高加索曾犯有无法用语言表达的野蛮罪行，但迄今为止几乎没有证据证明东欧北半部（捷克斯洛伐克、匈牙利、波兰和波罗的海诸国）的民族主义会朝着有悖于自由主义的攻击性方向发展。这并不是说现有的国家如捷克斯洛伐克不会分裂，或者波兰和立陶宛不会发生边界争端。但如果发生这种情

---

① 当兹维阿德·加姆萨胡尔季阿领导的“自由格鲁吉亚—圆桌会议”在1991年在格鲁吉亚共和国的选举中获胜时，他所做的第一件事是重新与南奥塞梯少数民族开战，拒绝给其任何作为一个单独的少数民族的权利。这与叶利钦作为俄罗斯总统时的做法形成鲜明对照。1990年，叶利钦向所有俄罗斯的少数民族保证，他们可以自由选择是否与俄罗斯人共同生活。

况，并不一定会导致像其他地区那样的政治暴力，还会受到经济一体化压力的制约。

其次，新的民族主义冲突对欧洲乃至世界更广泛的和平的影响与1914年相比要小得多。当时塞尔维亚民族主义分子只因刺杀奥匈帝国一位继承人竟引发了第一次世界大战。南斯拉夫解体后，获得解放的匈牙利及罗马尼亚人为生活在特兰西瓦尼亚的匈牙利少数民族的地位冲突不休。尽管如此，欧洲竟没有一个大国为占领更好的战略地位而插手这一冲突。相反，绝大多数欧洲发达国家都避免卷人这种难以脱身的冲突之中，只是对过度的侵犯人权，或者对本国民族构成的威胁出面干预。南斯拉夫是两次世界大战的发源地，如今陷于重重内战，国家面临着分裂。但欧洲其他地区对解决这一问题已经取得了相当的共识，一致认为有必要把南斯拉夫问题和欧洲安全问题分开来。①

最后，很有必要认识当前发生在东欧和苏联的民族斗争所具有的暂时性。这些民族斗争是该地区随着苏联解体而出现的一种新的、普遍的民主秩序之前的阵痛，我们有理由期望从这一进程中出现的新兴民族国家大多为民主国家，而且它们的民族主义，尽管眼下由于独立斗争而激烈，将趋于成熟，最终和西欧一样进人“土耳其化”进程。

二战后基于民族地位的合法性原则，在第三世界国家里大规模立足。第三世界的这个过程，由于工业化和国家独立滞后，所以晚于欧洲，但它发挥的作用则是完全相同的。虽然自1945年以来在第三世界很少有国家成为正规的民主国家，但几乎所有国

① 令人感兴趣的是，许多新的民族集团尽管其规模和地理位置在军事上都不能成为一个独立的实体，仍正在寻求主权。这说明，国家体系并不像过去那样具有威慑力，而且传统的大国观点（国防）并不如此重要。

家都放弃了王朝或宗教制度的合法性而改奉民主自治原则。民族主义这些新的内涵表明，它们比旧的民族主义更自立，比欧洲的民族主义更确定而且更有自信。例如，泛阿拉伯的民族主义，就和上世纪意大利和德意志的民族主义一样建立在对国家统一的向往上，而它通过建立一个惟一的、政治一体化的阿拉伯国家来实现民族主义的愿望可能永远不会实现。

然而，第三世界民族主义的兴起在某种程度上抑制了国际冲突。对民族自治原则的广泛接受使任何人都难以挥舞军事干预或领土扩张大棒。第三世界民族主义的力量基本上获得了普遍的胜利，而且看上去与技术和发展水平并没有太大的关系。越南和阿尔及尼亚赶走法国人，乍得赶走利比亚人，柬埔寨赶走越南人，越南赶走美国人，阿富汗赶走苏联人等等都说明了这一点。[①] 自1945年以来，国际间边界发生的重大变化几乎都是国家按民族分裂而不是依仗帝国主义扩大领土的情况。例如1971年巴基斯坦和孟加拉国分道扬镳。对发达国家而言，征服领土并不划算，因为战争费用，包括统治一个敌对民族的费用急剧上升，国内经济发展可以作为可容易获得的财富来源等等，这些因素其中有许多已经影响到第三世界国家之间的冲突。[②]

在第三世界、东欧和苏联，民族主义仍在继续强化，而且持续时间肯定会超过在欧洲和美国的时间。新民族主义的生命力似乎已经使发达的自由民族国家的许多人非但看不到本国民族主义的淡化，反而相信民族主义是我们这个时代的特征。我们非常奇怪，为什么人们相信这种历史并不悠久的民族主义现象在人类社

---

① 当然，这条规则有好几个重大的例外，如以色列占领约旦河西岸和加沙地带，印度吞并果阿地区。

② 有人经常提到，非洲现在的国家边界是按部落和种族划分的，尽管不合理，但没有一个国家独立后能成功地改变这种状态。

会范畴具有如此永恒的特征？经济的力量曾经用国家取代了阶级，推动了民族主义并在其过程中创造了一个权力集中的语言同质化的实体。目前，还是这种经济的力量正在推动国家壁垒的崩溃，正在创造一个惟一的、一体化的世界市场。民族主义的政治中性化，我们这一代或下一代肯定不会看到，但这并不影响它最终的必然实现。

第二十六章 向和平联盟进军

在没有实现自由的国家中，强权政治依然占主导地位。第三世界工业化和民族独立相对滞后，导致其在许多方面以一种明显区别于工业民主国家的方式行事。在不远的将来，世界将划分为两个部分，一是“后历史”部分，一是历史部分。[1] 在“后历史”那部分世界中，国家之间相互作用的主轴心是经济，过去的强权政治规则越来越没有市场。也就是说，人们可以想象到一个民主的欧洲，一个多极的，并且由德国经济为主导的欧洲，而德国的邻国并不因此感到有任何一点军事威胁，也不会采取任何特别措施来提高自己的军备水平。在这样的欧洲中，经济竞争甚为激烈，而军备竞赛日趋衰减。“后历史”世界又分成各个民族国家，但它们各自的民族主义已经与自由主义和平共处并且越来越局限于私人生活的范畴，而经济合理性将侵蚀主权的许多传统特征，把市场和生产在世界范围内统一起来。

另一方面，在历史部分的世界中，各国处在不同的发展阶

① 这种划分方法在很大程度上与过去的南北世界划分或发达世界和不发达世界之间的划分吻合。但不完全等同，因为像哥斯达黎加或印度这种欠发达国家却实行自由民主制度，而部分发达国家，如纳粹德国则曾经实行过专制主义。

段，由此形成的不同宗教、民族和意识形态互相冲突，使这个世界四分五裂，强权政治规则在其中依然盛行，像伊拉克和利比亚这样的国家继续侵略自己的邻国，发动流血战争。在历史世界中，民族国家将继续是政治认可的中心。

“后历史”世界和历史世界的分界线朝令夕改，因此很难划定。苏联正在从一个阵营向另外一个阵营过渡，它的解体将带来一些加盟共和国成功地向自由民主国家过渡，另一些则无法过渡。中国自从开始经济改革，对外政策可以说越来越“布尔乔亚”。中国目前的领导人似乎明白，经济改革的政策绝不能改变，中国将继续坚持对外开放。大部分拉美国家，如墨西哥、巴西、阿根廷，在过去30年间已经从历史世界中走到了“后历史”世界。尽管其中任何一个国家都可能退回到历史世界，但他们通过经济上相互依存已经与其他工业化民族国家牢牢地捆绑在一起。

在许多方面，历史世界和“后历史”世界将会并存但相互独立，互相之间影响不大。可是，这两个世界会围绕若干个轴心互相冲突。第一个是石油，它是伊拉克侵占科威特危机的背景原因。石油生产集中在历史世界里，但却是“后历史”世界的经济命脉。70年代发生石油危机时，尽管许多商品的全球相互依赖性越来越大，惟独石油生产仍集中在一方，石油市场会受到政治因素的操纵和干扰，而石油市场的破坏会直接对“后历史”世界造成灾难性经济后果。

第二个是移民，这个轴心现阶段虽不及石油的轴心那么明显，但从长远看会更麻烦。目前，从贫困和政局不稳的国家每天都有人涌向富裕稳定的国家，几乎影响到所有发达国家。这种移民潮，近年来不断扩大，如果遇上历史国家的政治动荡，很可能会突然加剧。像苏联解体或者东欧严重的种族暴力那样重大的事件，都是历史世界向“后历史”世界大规模移民的导火索。这种

移民潮将确保“后历史”世界继续关注历史世界，或是为了阻止移民，或是因为新移民已经进入了它们的政治体系并且现在正在推动新接纳的移民更广泛地加入其中。

事实证明，“后历史”国家很难阻止移民，其原因主要有两个：一是这些国家无法实行排外政策，这一政策有种族主义或民族主义之嫌，有悖于自由民主国家承诺遵守的权利人人平等的原则。所有发达的民主国家都在某个时期限制过移民，但在实施时经常受到良心的谴责。

二是由于几乎所有发达国家都缺少某种非熟练或不熟练的劳动力，而第三世界则可敞开供应，尽管不是所有低工资的工作都可以输出。在统一的全球市场中，经济竞争会促进地区劳动力市场的进一步一体化，恰如资本主义初期国内劳动力高度流动促进了统一的民族国家出现一样。

第三个（也是最后一个）是“世界秩序”。除某些历史国家对其邻国有特别的威胁外，许多“后历史”国家也将高度关注阻止某些技术向历史国家扩散，理由是那个世界特别容易发生冲突和暴力。当前，这些技术包括核武器、弹道导弹、生化武器等等；但将来，世界秩序问题也许会扩展到不加限制的技术扩散对环境的威胁问题。倘若“后历史”世界像本书假定的那样与历史世界以不同的方式行事，那么，“后历史”的民主国家不仅在保护自己免受外来威胁而且在推动目前尚未实现民主的国家的民主事业方面，都是有共同利益。

现实主义作为一种处方，它给国际关系所开的处方，在70年代和80年代已经使民主国家受益匪浅，至今仍有重要意义。历史世界仍然在按现实主义的原则运行，“后历史”世界在与仍处于历史阶段的国家打交道时也必须采用现实主义的方法。民主国家和非民主国家之间的关系仍然是互不信任、互相惧怕，虽然

经济上相互依赖性越来越强，但实力依然决定着相互之间的关系。

另一方面，现实主义作为一种诊断，为世界提供运行模式，人们对它的期望很大。现实主义认为目前所有处在历史阶段的国家都具有不安全和权力最大化的性质，这种诊断经不起仔细推敲。人类历史进程带来一系列合法性概念，有王朝的、宗教的、民族主义的，还有意识形态的，使帝国主义和战争的理论依据越来越多。“前现代”民主的所有合法性形式，都建立在主人和奴隶关系的基础之上，以至于帝国主义在某种意义上成为社会制度的必然产物。随着合法性概念随历史发展而发生变化，国际关系和合法性概念一样，也会随着历史的变迁而改变。虽然战争和帝国主义看上去贯穿全部历史，但不同的时代，战争有不同的目的，不存在任何能在各种时空下指导国家行为的“客观的”国家利益，而是有许多种国家利益，适用哪个合法性原则，则按当时的以及解释它的个人来选定。

毋庸置疑，通过使人成为自己的主人来消除主人和奴隶之间的差别时，自由民主国家，其对外政策的目标也各不相同。在“后历史”世界中，和平的基础不是各个大国之间具有共同的合法性原则。过去欧洲所有国家在历史上某个时期都曾经是君主制或封建帝国，但仍然没有和平。和平应当来自民主制度所具有的特定性质，及其满足人们对获得认可的欲望的能力。

民主和非民主之间的差别，以及自由民主制度在全世界普及这一史广阔的历史进程告诉我们，美国对外政策中传统的道德标准，以及它对人权和“民主价值”的关注，都是完全正确的。亨利·基辛格在70年代认为，挑战像苏联和中国这样的共产主义国家，从道德上讲是有道理的，但从实践上则是鲁莽的，因为这两个国家在解决军控或地区冲突等问题上都不接受“现实主义的”

调解。美国前总统里根因其在1987年要求苏联拆掉柏林墙而遭到猛烈抨击，原因只是德国长期习惯于苏联霸权这个“现实”。可是，在一个向民主演变的世界中，这些对苏联的合法性的革命性挑战只要符合当时生活在共产主义制度下大多数人表达的愿望，不但从道德上讲能使人满足，而且从政治上讲也是理性的。

当然，没有人会主张对拥有核武器的非民主国家实行军事挑战政策。1989年在东欧发生的那场革命是罕见的，甚至是史无前例的，一个民主国家不可能把自己的对外政策建立在与其对立的独裁国家自动崩溃的预测上。但在计算实力时，民主国家应当牢记，合法性也是一种实力，强国的致命弱点往往在内部。这说明，民主国家如果按意识形态（是否民主）划分敌友，很可能从战略上得到更强大、更持久的盟友。在对待敌国问题上，民主国家不应忘记它们社会之间的道德差别，以及在增加实力时忽视人权的问题。[①]

民主国家的和平行为进一步说明，美国和其他民主国家在维护民主主义在世界上的势力范围并在可能且谨慎的条件下逐步扩大势力范围方面，都有长远利益。换句话说，如果民主国家相互和平共处，“后历史”世界的稳步扩张就会带来更多的繁荣和和平。共产主义在欧洲和苏联走进低谷以及来自华沙条约组织的直接军事威胁已烟消云散，这些事实都不能让我们对后面的事情无动于衷。因为从长远看，自由民主制度在这些国家盛行，才是西方面对历史世界、统一后的德国或经济强大的日本的最大保证。

民主国家之间需要互相合作共同促进民主和国际和平，这一

---

① 开展意识形态斗争的主要武器之一是像自由欧洲电台、自由电台和美国之音这些组织，它们在整个冷战时期从未停止过对苏联广播。相信冷战完全是一个坦克和核武器数量问题的现实主义者都常常忽视这个武器，但美国主办的电台在向东欧和苏联传播民主思想中发挥了重要作用。

思维几乎与自由主义同时出现。康德在其“永恒的和平”和“世界普遍史思想”的文章中提出了一个“按法则管理的国际民主联盟”的设想。康德认为：人从自然状态走向公民社会过程中所得到的好处，大部分被国家之间的战争状态所抵消；“由于把财力浪费在互相战斗上，由于战争甚至时刻备战造成的破坏，国家妨害了人性的全面发展”。[①] 康德论述国际关系的著作后来成为当代自由民主主义的国际主义的理论基础。康德提出的联盟方案被美国人借鉴用来建立第一个国际联盟和后来的联合国。如前所述，战后现实主义在许多方面使自由主义的国际主义摆脱现实的困境，因为它提出国际安全的真正解决方案不是国际法而是实力均衡的观点。

国际联盟和联合国在提供集体安全时，以及先后应对墨索里尼、日本和希特勒、苏联扩张主义的挑战时，明显软弱无力，导致人们普遍对康德的国际主义和普遍适用的国际法产生了怀疑。然而，使许多人不理解的正是，康德思想的具体化从一开始就背离了康德，其原意被严重扭曲。[②] 康德对永久和平的“第一条”规定，国家在国家体系中的构成必须是共和制，即必须是自由民主制度；[③]“第二条”规定，“国际法应当建立在自由国家同盟之上”，[④] 即各国都应当实行共和制。康德的原理非常直观，建立在共和制原则上的国家互相之间不太容易交战，因为有自治能力的人民宁愿接受专制也不愿意接受战争的代价，而国际同盟的有

① 康德：《世界普遍史思想》第七编（1963年），第20页。

② 瓦尔兹：“康德：自由主义和战争”，《美国政治学杂志》第56期（1962年6月），第331—340页。他认为康德本人并没有把永久的和平视为一项可行的目标。

③ 康德的共和制国家定义为：一是社会成员（人）享有自由；二是所有人（臣民）遵守惟一共同的法律原则；三是法律面前人人（公民）平等。见《永恒的和平》，康德（1963年），第94页。

④ 同上书，第98页。

效运行则必须遵守共同的自由权利原则，国际法仅仅是国内法的放大。

联合国从一开始就不具备这些条件。联合国宪章只字未提“自由主义国家”联盟，而只申明了“所有成员主权平等”这一较宽松的原则，[①] 即联合国成员资格向所有拥有某一最低形式标准的主权国家开放，不论它们是否建立在人民主权的原理之上。所以斯大林的苏联从一开始就是该组织的创始成员，在安理会占有常任理事国席位，还有权否决安理会决议。殖民地非殖民化后，联合国大会中第三世界国家占多数，这些国家中很少伸张康德的自由原则，却发现联合国是非自由政治的一个有用的工具。由于在政治秩序或权力性质的正义原则上不存在共识的基础，用集体安全的标准来衡量，认为联合国一直未能发挥真正的重要作用，也就在情理之中了，美国人民对联合国总是心怀疑虑也不足为奇。联合国的前身国际联盟尽管在 1933 年有苏联加入，其成员的政治性质方面更为同质化，但它实施集体安全的能力则非常脆弱，原因在于国家体系中的大国（日本和德国）当时不是民主国家，而且不愿意遵守联盟的规则。

随着冷战的结束和民主运动在苏联的兴起，联合国已部分摆脱了过去的软弱。安理会通过对伊拉克前所未有的经济制裁以及在伊拉克入侵科威特后授权使用武力，代表了未来国际行动的模式。然而，如果对付像俄罗斯和中国这样的大国，安理会仍束手无策，而联合国大会又是非自由主义国家占据多数。我们无法确定联合国能否会在不远的将来成为“世界新秩序”的镇石。

倘若有人想按照康德本人的概念来创造一个能克服过去国际

① 卡尔·弗烈德里奇：《不可避免的和平》，剑桥大学出版社 1948 年版，第 45 页。

组织致命弱点的国际联盟，显然他必须比青睐联合国更青睐北约——建立一个由自由主义国家按照它们对自由原则的共同义务走到一起组成的联盟。这样一个国际联盟应当更有能力采取强制行动保护集体安全不受来自非民主世界的威胁，其成员国家可以按国际法准则处理它们之间的关系。其实，无论我们承认与否，像这种康德式自由主义的国际秩序，在冷战期间一直存在着，它受到北约、欧共体、经合组织、七国集团和关贸总协定[①] 以及其他以自由主义作为成员资格前提的国际组织的保护。工业化民主如今正在非常成功地编织一张大网，用有约束力的法律协定规范国家之间的经济关系。虽然这些国家会因牛肉配额和欧洲联盟的性质，或者因如何对付利比亚和阿拉伯—以色列的冲突等问题发起政治斗争，但民主国家之间使用武力解决争端的可能性几乎为零。

然而，美国和其他自由民主国家不得不正视这样一个事实：随着国际共产主义运动进人低潮，他们生活的世界中过去那种地缘政治越来越淡化，而且历史世界的规则和方法已经不适合“后历史”世界的生活。对于“后历史”世界来说，未来主要是经济问题，如促进竞争和技术创新、处理国内和对外赤字、保持充分就业、解决严重的环境问题等等。换言之，他们必须承认，他们是400年前开始的资产阶级革命的继承人。“后历史”世界是一种对舒适的自我保存欲望超越为为纯粹名誉拼死而战的欲望世界，是一种普遍的、理性的认可取代为统治而斗争的世界。

当代的人民可以无休止地争论他们是否已经到达了“后历史”世界——国际生活中是否还会产生帝国、独裁者、未能获得

① 当然，关贸总协定并不要求成员必须是民主国家，但对它们的经济政策的自由有严格的标准。

完全认可的民族主义者，或者像沙漠风暴那样的新宗教。但从某个角度上讲，他们还必须面临着“后历史”世界的生存地点是否适宜他们永久居住这个问题。这个生存地点是他们躲避20世纪的毁灭性灾难而为自由主义建造的。如今，对发达世界的几乎每个人来说，自由民主制度显然比它的主要竞争者——法西斯主义和共产主义——更受人类的欢迎。但是，它本身值得我们去选择吗？或者自由民主制度已经能使我们从根本上得到满足吗？在我们的自由秩序的中心，在法西斯独裁者、狂妄的军人被赶出地球后，还有矛盾存在吗？本书最后一个部分将集中研究这个问题。

第二十七章
自由王国

人（“阶级”）为获得认可互相战斗，通过劳动与自然战争，这种历史被马克思称为“必然王国”，在其之上是“自由王国”，人在其间不再战争（互相无保留地认可），只需要少得可怜的劳动。

——柯耶夫：《黑格尔导读》[①]

我们在前面讨论了编写一部世界普遍史的可能性，我们当时曾把有方向性的历史变化是否构成进步这个问题暂时搁置。如果历史无论怎样都会引导我们走向自由民主，那么这个问题便成为一个自由主义是否属于善良以及一个它所基于的自由和平等的原则的问题。常识告诉我们，自由民主与其20世纪主要竞争对手：法西斯主义和共产主义相比，具有很多优势，而只要我们坚持本来的价值和传统，就是对民主的承诺。然而，自由民主这项事业不需要盲目的拥护者来为其献身，也不需要失败者正面攻击民主的过失。显然，没有深人地研究民主问题及其不足，我们不可能回答历史是否已走到尽头。

---

① 柯耶夫（1947年），第435页。

我们已经习惯于在对外政策的框架下考虑民主的继续发展问题。在像雷瓦尔这种人的眼里，民主的最大弱点是没有能力对付残忍的、顽固的暴君。暴君的威胁是否已经被打退以及退到多深的位置，在一个充满专制主义、神权政治主义及狭隘的民族主义等等的世界中，这个问题仍然困扰着我们。但是，我们暂且假定，自由民主已经战胜了它的外国对手并在可预见的将来其生存不会受到任何严重的外部威胁，那么问题是欧美那些长期稳定的自由民主能永远自立，或者它们会有一天像共产主义那样因某种内部腐败而衰落吗？毫无疑问，自由民主国家目前还受到许多问题的困扰，主要是失业、环境污染、毒品以及犯罪，等等。但除这些近忧外，还有一个自由民主国家内部是否存在其他更深刻的矛盾根源的问题——生活是否真正地令人满足。倘若我们还看不到这些矛盾，我们就可以说黑格尔和柯耶夫对我们已经到达了历史的终点。但要是我们看到了这些矛盾，那么我们应当说，严格意义上的历史将继续。

为了回答这个问题，我们在前面已经说过，仅从世界范围内民主面临的挑战的实证来研究是不够的，因为这个实证始终不清晰而且很可能会引起误导。当然，我们以共产主义走人低潮为论据，断言民主未来不会再有敌手，或者认为民主总有一天也会遭遇共产主义的命运。相反，我们需要一种跨历史的标准来衡量民主社会，"人作为人"的某些概念会让我们看到它潜在的缺陷。为此我们再回到霍布斯、洛克、卢梭和黑格尔的"最初之人"。

柯耶夫认为获得认可的欲望是人最基本的愿望。根据这个观点，他认为人类已经走到了历史的终点。对他来说，获得认可的欲望从人类第一场血腥战斗开始一直是历史的动力；由于人人平等的国家体现了完全满足这种愿望的相互认可，历史因此而终结。柯耶夫对获得认可的欲望的强调，似乎可以作为理解自由主

义前景的框架。因为我们已经看到，前几个世纪中出现的重大历史现象——宗教、民族主义和民主——可以被理解为为获得认可而斗争的表现形式。对精神在当代社会中被满足或未被满足的方式的分析，将为我们提供一个更广阔的视野来观察自由民主国家的合法性。

于是，历史终结的问题实际上是一个精神的前途问题：自由民主国家是否恰当地满足了获得认可的欲望，或者按柯耶夫的说法是否从根本上讲仍未得到充分满足且因此能够以一种完全不同的形式来表现自己？我们过去曾试图编写一部世界普遍史，创造出两条相互平行的历史进程，一条受现代自然科学和欲望的逻辑支配，另一条由获得认可的欲望引导。两个进程殊途同归，都走到资本主义的自由民主国家这一终点上来。但是，欲望和精神也会如此被同一种社会和政治制度满足吗？满足欲望的东西难道也能满足精神吗？反过来说，难道没有一个人类社会能使“作为人的人”感到满足吗？

自由社会不代表欲望和精神的同时满足，而是加大了两者之间的分离。左翼和右翼在对自由主义的批评中都提出了这种可能性。来自左翼的批评坚持认为，在自由社会中，普遍的、相互的认可状态仍然不能基本满足，因为资本主义造成的经济上的不平等本身就是一种不平等的认可。来自右翼的抨击则提出，自由社会的问题不在于认可的非普遍性，而在于平等认可的目标本身。后者之所以成为问题，是因为人类生来就是不平等的，平等地对待他们并不是认可而是否认他们的人性。现在，让我们研究这两种观点。

在这两个方面的批评中，左翼对自由社会的批评在上世纪已非常普遍，不平等的问题则在未来将困扰自由社会。原因就在于，从某种意义上讲，在自由主义范畴中，这个问题根本无法解决。尽管如此，在当前的社会秩序中，不平等的矛盾与右翼所谈

到的认可的适当性（即不愿意把平等的认可作为一个目标）相比，似乎还不那么具有根本性。

社会不平等可以分为两大类，一类来自人的习俗；一类则属于自然的或者必然的。第一类是平等遇到的法律障碍——社会分割成各个封闭的阶层、种族隔离制度、歧视黑人的法律、投票权的财产资格，等等。此外，还存在一些因文化而形成的习俗上的不平等，如不同民族和宗教集团对经济活动的态度。后者既不是来自所制定的法律或政策，也不能归咎于自然。

第二类是平等遇到的自然障碍，它始于同一人口中自然能力或天赋的不平等分配。并不是每个人都能成为音乐会上的钢琴家或者全国职业篮球赛上"湖人"队的主力队员，麦迪逊指出，他们每个人获得财产的条件也不会是平等的。英俊的小伙子和美丽的姑娘比相貌平平的人在吸引婚姻对象上就具有优势。还有其他直接源于资本主义市场运作的不平等，如劳动分工和市场本身无情的运作。这些形式上的不平等并不比资本主义本身更"自然"，但这是选择资本主义经济的必然结果。现代经济的生产率没有合理的分工是不可能得到的，资本主义从一个产业、一个地区或一个国家向另一个产业、另一个地区或另一个国家转移时，不可能没有输家和赢家之分。

所有真正的民主社会原则上要消灭各种习俗上的不平等。此外，资本主义经济的活力对劳动需要的不断变化，必然会打破平等思想所遇到的许多习俗上的和文化上的壁垒。一个世纪的马克思主义使我们已经习惯于把资本主义看成是极不平等的社会，但事实是资本主义社会比它所取代的农业社会在社会效应方面要平等得多。[①] 资本主义是一股充满活力的力量，不断地冲击纯习惯

① 杰尔内（1983年），第32—34、36页。

性的社会关系，用建立在技能和文化水平基础上的新的阶层划分来取代世袭的特权。没有普遍的扫除文盲和教育，没有高度流动性和向才能而不是特权开放的职业，资本主义社会就无法运行，或者不会有效率地运行。此外，几乎所有的现代民主国家都用法律来规范商业，调节富人和穷人之间的贫富差别，并且承担部分社会福利的责任，从美国的社会保障和公共医疗补助制度发展到德国和瑞典那种覆盖面更广的社会福利制度。虽然美国也许在西方民主国家中是最不愿意扮演这种家长作用的国家，但罗斯福实施的新政已经被保守主义者所接受并被事实充分证明是不可能倒退的了。

所有这些平等化进程已经带给人类的都可以称为“中产阶级社会”。这一用词容易引起误解，因为现代民主国家的社会结构还是像一座阶级的金字塔，而中间并不是圣诞老人。然而，这座金字塔的中间却非常开阔，并且具有高度的社会流动性，允许每个人都认为自己是中产阶级并且都认为自己已经是（至少将来是）这个阶级的成员。中产阶级社会在某些方面仍然很不平等，但是不平等的根源越来越归咎于天赋的自然不平等、经济上必需的劳动分工以及文化。柯耶夫认为，战后的美国实际上已经到达了马克思的“无阶级社会”，我们用以下文字来解读他的这一命题：

无阶级社会并不是说要消灭所有的社会不平等，有些不平等之所以继续存在某些方面是由于事物的本性而不是人的愿望所决定的，因此是必然的而且是无法根治的。在这样的条件下，这种社会应当可以说已经实现了马克思的“自由王国”，因为它有效地根除了自然的需要，人民能够用最小量的劳动满足他们适当的需要。[①]

① 柯耶夫用“无阶级社会”来描绘战后的美国，显然是反马克思主义的。

即使采用这一比较宽松的平等标准来衡量，绝大多数现有的自由民主国家也还是没有完全合格。因为习俗而不是因为自然或必然的各种不平等中最难根除的是由于文化而形成的不平等，例如：当代美国所谓的黑人“下等人”的情况就是如此。一个在底特律或南布朗克斯长大的年轻黑人，他所遇到的障碍只是从低水平的学校开始，而这个问题从理论上讲是可以通过调整公共政策予以解决的。但是，在一个人的社会地位几乎完全由文化程度来决定的社会中，这个黑人在没有达到入学年龄前就已经受到不平等的社会待遇。由于他们缺乏一个能够传授抓住机遇所必需的文化价值的家庭环境，这样的儿童会时刻被街头的生活所吸引。街头生活为他们提供了一个比中产阶级的美国更熟悉且更具魅力的人生。在这种情况下，即使美国经济给他们提供了完全平等的机会，黑人的生活也不会发生根本性的变化。文化不平等问题的解决方案还不完全清晰，因为许多情况表明，恰恰是那些为帮助黑人、下等人而实施的社会政策却削弱了家庭的角色，加大了他们对国家的依赖性，结果，反倒是伤害了他们。没有一个人把“创造文化”——重新激发内在的道德价值——作为一个公共政策问题来解决。所以，虽然美国在1776年就正确地确立了平等的原则，但对许多美国人来说，这一原则直到90年代却还有待于完全实施。

此外，资本主义即使有能力创造巨大的财富，也仍然无法满足人对获得平等认可的欲望，即“平等意识”。劳动分工带来不同职业有贵贱之分，道路清洁工和公共汽车司机受人尊重的程度远远比不上脑外科医生或足球明星，而失业者的个人尊严就更少。在经济繁荣的民主国家，贫困问题已经从自然需要的问题转变为成为一个获得认可的问题。社会对穷人和流浪者真正的伤害不是在物质方面而是在个人尊严上。由于他们没有财富或财产，

因此得不到社会其他人足够的重视：政治家不会讨好他们，警察和司法制度不会严格地保障他们的权利。在一个依然依靠自己发家致富的社会中，他们找不到工作，只能屈尊去找一些低贱的工作；他们几乎没有机会通过教育来改善自己的处境或者通过其他方法来发挥自己的潜能。只要有贫富差别存在，只要职业有贵贱之分，就没有一个能改变这种状况或消除每天对穷人的伤害的绝对的物质富裕水平。总之，欲望和精神是不能同时满足的。

即使在最完美的自由社会也会有严重的社会不平等，这说明，作为此类社会基础的两大原则，自由和民主之间还处于持续的紧张状态。托克维尔明确提出，[①] 这种紧张状态的产生与这种状态的不平等状态一样，都是“不可避免的也是无法根除的”。给这些弱势群体以“平等的尊严”所做的任何一项努力，都将意味着剥夺其他人的自由或权利，特别是如果弱势的根源在于社会结构的深层次问题，就更是如此。如果实施有利于弱势群体的计划，给予少数人的工作或大学教育的每个位子就都是从别人那里剥夺而来的，政府花在国民健康保险或福利上的每个美元都意味着对私营经济投人的相应减少。为保障工人不失业，企业不破产，所做的每项努力都要以牺牲经济自由化为代价。自由和民主之间没有一个天然的平衡点，也没有任何一种能使两者同时都达到最大化的方法。

在某种极端的条件下，马克思主义寻求主张按需而不是按贡献大小分配及消灭人类天生的不平等，借此来推行牺牲自由的极端的社会平等形式。将来所有试图超越“中产阶级社会”建立社会平等的设想，都必须充分考虑马克思主义这一设想在实践中所遭受的挫折。因为如果要根除那些看上去是“不可避免的和无法

① 托克维尔（1945 年），第 2 卷，第 99—103 页。

根除的”不平等，肯定会创造出一个魔鬼般的强权国家。红色高棉在柬埔寨如果可以努力地消灭城乡差别或体力劳动与脑力劳动之间的差别，就必须以剥夺所有人最基本的权利为代价。苏联如果能按需而不是按劳动或才能来取酬，就必然会使整个社会丧失对劳动的激情。这种“共产主义”社会最终均会出现严重的社会不平等，出现一大群南斯拉夫作家和政治家米洛瓦·吉拉斯称之为“新阶级”的党魁和官僚。[①]

随着共产主义运动在世界范围内走入低潮，一个非常引人注目的状况出现了。左翼在推崇自由社会的同时，对那些更难以解决的不平等问题，竟出人意料地不知所措，没有任何带根本性的思路。目前，对个人认可的精神上的欲望正在与对平等的精神上的欲望相互对峙。如今无论在政治领域还是在经济领域，几乎没有批评自由社会的人主张通过完全放弃自由主义原理来消除经济上的不平等。他们关心的主要问题不是自由社会的原理，而是自由和平等之间最佳的平衡点。从美国里根或英国撒切尔的个人至上主义，到欧洲的基督教民主主义和斯堪的纳维亚半岛的社会民主主义，自由和平等之间的平衡点在每个社会都各不相同。这些国家在社会惯例和生活质量方面虽然存在很大差异，但它们在选定平衡点时，则都能够坚持自己民主的基本原理。对更深层的社会民主的欲望并不需要牺牲形式民主，因此它本身不会否认历史终结的可能性。

虽然左翼主张的经济阶级问题目前已经过时，但我们并不能肯定自由民主将来是否会受到另一种不平等所引起的一场新的并可能是更激进的挑战。实际上，诸如种族主义、性别歧视主义以

① 米洛瓦·吉拉斯：《新阶级：共产主义制度分析》，纽约 Praeger 出版社 1957 年版。

及对同性恋的歧视之类的不平等形式已经在当代美国大学中取代了左翼传统的阶级问题而成为关注的焦点。平等地认可每个人作为人的尊严（即满足他的“平等意识”）这一原则一旦确立，我们就无法保证人会继续接受那些“不可避免的且无法根治的”不平等的遗留形式。上帝没有把天赋平等地赐予每个人，这并不意味着正义。不能仅仅因为我们这代人或作为自然或作为必然而接受了这种不平等，就要求将来这种不平等必是神圣不可侵犯。有朝一日，政治运动会接受《女人的集会》中强迫英俊的小伙子与丑姑娘（或漂亮的姑娘与丑小子）结婚的“阿里斯托芬计划”，或者会发明一些新技术以驾驭自然产生的原始不公正并对自然的好东西（如美丽或智慧）公平地进行重新分配。[①]

例如，让我们看看我们是如何对待残疾人的。人们过去认为残疾人是自然对他的恶作剧，就像一个人生来就矮或者斜视眼一样，只有遗憾终身。但是，当代美国社会已经努力着不仅医治他们的生理残疾，还要修复他们的心理创伤。许多政府机构和大学目前所选择的帮助残疾人的方法，从许多方面来讲比过去都更费钱。许多城市一改过去向残疾人提供特殊交通服务的方法，现在则让所有的公共汽车都搭载残疾人。许多公共建筑都已取消了不引人注意的轮椅专用出入口，而在正门出入口处建造斜坡。这些花费和努力并不是为了减轻残疾人的生理上的痛苦（这样做也许更经济），而是为了减少对其个人尊严的伤害。我们所保护的，是他们的精神。我们就是要战胜自然，就是要证明残疾人能与其他人一样乘坐汽车，从正门入口处进出公共建筑。

对获得平等认可的酷爱，并不一定会伴随着更多平等的实际

---

① 阿伦·布卢姆：《巨人与侏儒》，纽约 Simon & Schuster 出版社 1990 年版，第 329 页。

实现而减弱，却可能因此而更易激发。

托克维尔指出，如果社会阶级或集团之间的差别很大并受到长期传统的影响，就会导致人的麻木不仁及听天由命。可是，如果社会处于流动状态，各个集团之间的关系越来越密切，人对这种差别的继续存在则会变得十分敏感甚至会越来越愤怒。在一些民主国家，对平等的热爱比对自由的热爱更深切，也更持久。没有民主，自由仍然可以获得，而平等则是民主时代惟一的有定义的特征，而且因此人民对它更为执著。过度的自由——赫尔姆斯莱或特朗普的傲慢行为、勃伊斯基或麦肯犯下的罪行、艾克森公司瓦尔迪兹号油轮原油泄漏对普拉德霍湾造成的损害——比诸如全是巴结奉承的平庸之辈，或全是暴君这样的极端平等所带来的邪恶更引人注目。政治自由只能让少数人欣喜若狂，而平等却能使人民大众等到尽管不那么巨大的喜悦。[①]

因此，虽然在过去百年间自由的事业基本上获得成功，把比较明显的"优越意识"从政治生活中排除出去，但我们的社会却将继续为使每个人的尊严都平等这个问题所困扰。如今在民主的美国，有许多人献身于完全、彻底地消灭各种不平等，保证姑娘不再需要比小男孩多付理发费，不再有童子军拒绝接受同性恋者，不再有大楼的正门没有轮椅通过的斜坡。这些激情之所以在美国存在，不是因为目前还有许多不平等，而是因为不平等现在越来越少了。

将来左翼挑战我们现在的自由主义所采取的形式，会大大不同于我们在本世纪所熟悉那些形式。共产主义对自由构成的威胁是如此直接和明确，其学说如今这样的不得人心，以至于我们只能认为它已经被完全赶出发达世界。未来，左翼对自由民主的威

① 托克维尔（1945年），第2卷，第100—101页。

胁更倾向于披上自由主义的外衣而实际上偷梁换柱，不再从民主制度和原理上来正面进攻。

例如，几乎所有的自由民主国家在过去一代都大批出现新的“权利”。许多民主国家不仅关注保护人的生命、自由和财产，也赋予公民保护隐私、旅行、就业、休闲、性偏好、堕胎、未成年人保护等权利。毋庸置疑，许多权利在社会内容上定义模糊而且互相矛盾。不难预见，《独立宣言》和《美国宪法》所规定的基本权利将被新的旨在实现社会更彻底的平等化的权利主张严重地减损。

当前，关于权利本质的观点很不成体系，反映出在对人性的理性理解方面存在着一场更深刻的哲学危机。权利直接来源于对人的本性的理解，但如果对人的本性没有形成共识，或者认为这一共识原则上并不可能，那么，任何对权利下定义或阻止创造新的、可能会引起误解的努力都将是徒劳的。为举例说明这种情况，我们不妨看看人与非人之间的区别不再存在时权利未来超普遍化的可能性。

古典政治哲学坚持认为，人的尊严位于野兽和神灵之间。人的本性中有一些与野兽相似，但人有理性，因此具有其他物种所不具备的特殊的美德。康德和黑格尔以及作为他们理论基础的基督教认为，人与非人之间的区别绝对重要。人的尊严高于自然界任何物种，因为只有人是自由的。也就是说，人有主观能动性，人不是完全由本能所决定的，它具有自主的道德选择。

如今，每个人都在谈论人的尊严，但对为什么人会有尊严则众口不一。无疑，很少有人相信人是因为能做出道德选择才具有尊严。现代自然科学以及黑格尔和康德以后的哲学，在整体上已经迫使人们否认自主的道德选择的可能性，并迫使人用“次人类”和次理性的冲动来理解人的行为。康德曾认为的自由且理性

的选择，在马克思看来，却是经济力量的产物，弗洛伊德则认为它是灵魂深处的性冲动。按照达尔文的说法，确定人是从次人类进化而来，从生物学和生物化学的角度看，人越来越容易理解。本世纪的社会科学告诉我们，人是他生活的社会和环境的产物，而且人的行为和动物行为一样，是按照某种生物决定论法则进行的。对动物行为的研究表明，动物也能投入名誉之战，而且（天知道）能有自豪感或获得认可的欲望。现代人如今已经明白，正如尼采所说的那样，自己是从“有生命的细胞”连续进化而来的。人的生活来自动物的生活，但在数量上而不是在质量上与其有所不同。可以自主的人，可以从理性上遵守自己为自己制定的法律，成为一种自我陶醉的神话。

人的高于其他动物的尊严激励人去征服自然。也就是说，由于现代自然科学，人有可能按照自己的意愿去利用和改造自然。但现代自然科学似乎证明人和自然没有什么区别，人不过是一种更有组织、更有理性的“细胞”。如果人没有高于自然的尊严，那么人驾驭自然的目标就无法解释。否认人之间存在很大差别的平等至上主义的情感可以升华到否认人与更高级动物之间的巨大差别。动物保护运动认为，猴子、耗子或黑貂和人一样都会感到痛苦，而海豚看上去智商更高，那么，为什么杀害人有罪而杀戮动物无罪呢？

不过，这个观点并不到此为止。因为高级或低级动物的区别如何确定？谁能确定自然界中什么叫痛苦？事实上，为什么感受痛苦的能力或者说更高的智商就必须具有更高的价值？最后，为什么人比自然界其他物体（从最谦卑的路边石头到距离最远的恒星）有更高的尊严？为什么昆虫、细菌、蛔虫和艾滋病病毒不应当拥有与人相等的权利？

绝大多数当代环境保护论者都不认为上述的物种具有权利。

这一事实表明，他们仍然相信某种概念上的比较高的人的尊严。也就是说，他们之所以保护小海豹和蜗牛，是因为我们需要它们在我们周围。但这只是他们的一种虚伪。如果没有合理的理由来解释人的尊严高于自然的尊严，那么就没有理由说一部分自然，如小海豹的尊严高于另一部分自然（如艾滋病病毒）的尊严。事实上，环保运动中也有少数极端分子更赞成这种划分标准，相信自然——不仅包括有感情或有智商的动物，还包括所有自然创造物——都具有与人相同的权利。这种观点所带来的后果是对像埃塞俄比亚这样的国家出现大面积饥荒而无动于衷。因为这仅是自然对人类过分行为报复的例子，也是大自然的一种判决，判决人类应当回归到全球一亿左右人口的自然状态，只有这样，人才能停止其自工业革命以来所一直进行的对生态平衡的破坏。

平等原则从适用于人类延伸到适用于非人类创造物，现在听起来虽有些怪异，但它却是我们当前对"人是什么"这个问题百思不解的必然结果。倘若我们真的相信人没有能力做出道德选择或理性的自主运用，倘若人完全可以用次人类来解释，那么权利逐渐扩大到动物和其他与人相同的自然物种不仅有可能，而且是不可避免的。一个自由的平等、普遍的人性概念，加上人的特殊尊严，肯定会受到两面攻击。一面是那些认为某些集团的地位比人的质量更重要的人，另一面是那些相信人类与非人类没有什么区别的人。现代相对论者在理论上的困惑使我们无法最终地回答其中任何一个问题，因此无法保护传统意义上的自由权利。

在人人平等的国家中，可以获得的那种相互认可并不能完全满足许多人。这是因为，借用亚当·斯密的话来说，富人将继续炫耀自己的富有，而穷人则将继续为自己的贫困感到羞愧，觉得自己在别人面前抬不起头。虽然共产主义目前走人低潮，但这种不完美的相互认可必然会成为左翼寻求替代自由民主和资本主义

的力量源泉。

然而，尽管平等人的不平等认可是反自由民主的人最惯用的批评，但我们有理由认为更大并且最终更严肃的威胁则是来自右翼，即来自自由民主给予不平等人以平等的认可的倾向。我们接下来讨论这个问题。

第二十八章 没有抱负的人

现代最普遍的标志是：在人的眼中，自己的尊严已经丧失到一种难以置信的程度。长期以来，万物都有中心和悲壮的英雄，因此至少决心要证明自己与万物的有决定性的而且本质上有价值的一面密切相关——像所有希望依附人的尊严的形而上学论者一样，坚信道德价值是最重要的价值。背弃上帝的人更忠诚于道德信仰。

——尼采：《权力意志》[①]

为了完成我们目前的讨论，我们就必须展望一下在历史终结阶段出场的人物——“最后之人”。

黑格尔认为，人人平等的国家通过把过去的奴隶变成他们自己的主人，正在完全调和存在于主人和奴隶之间关系中的矛盾。主人不再只获得人格多少有些低的人的认可，奴隶的人性也不再被否认。取而代之的是每个个人，即每个自由的并且认识到自我价值的人，都认可其他人具有与自己相同的素质。主人—奴隶的矛盾即使消失，矛盾各方仍保留了某种东西，这就是既有主人的

① 尼采：《权力意志》第1卷，纽约Vintage书店1968年版，第16页。

自由，又有奴隶的劳动。

卡尔·马克思是黑格尔的最大抨击者之一，马克思否认认可是普遍的，只要存在经济阶级就不能有普遍的认可。另一个最大抨击者是尼采，他的思想尽管更为深刻，但从来没有像马克思主义那样付诸于大规模的运动或以某个政党形式表现出来。他所提出的人类历史进程的方向性问题仍然没有解决，而且即使在最后的政权从地球上消失后也未必能得到解决。

尼采认为，黑格尔和马克思主义之间的区别并不大，因为他们的目标是相同的，即一个能体现普遍认可的社会。对此，他提出一系列问题：一个可以实现普遍化的认可是否值得作为人类社会的第一目标？认可的平等性难道不比认可的普遍性更为重要吗？普遍认可的目标是否注定会变得无足轻重？

从本质上讲，尼采的"最后之人"实际上是一个获得胜利的奴隶。尼采完全赞成黑格尔关于基督教是奴隶的意识形态，以及民主是一种世俗化的基督教的观点。法律面前人人平等就是基督教关于在天国中所有信徒人人平等的思想的实现。但是，基督教所信奉的上帝面前人人平等的理念只是一种偏见，一种从弱者反抗强者的愤恨中产生出来的偏见。弱者如果团结起来，以罪恶感和良知为武器就应能战胜强者，基督教就是从这种领悟中发源的。在现代社会，这种偏见日益普及，其势不可挡，而原因并不在于它已被事实证明是真理，而是因为弱者的队伍日益壮大。[1]

自由民主国家没有实现黑格尔所说的主人道德和奴隶道德的

① 尼采：《道德的系谱》第2卷第11册，纽约Vintage书店1967年版，第73—74页；第2卷第20册，第90—91页；第3卷第18册，第135—136页。《超越善良与邪恶》，纽约Vintage书店1966年版，格言第46、50、51、199、201、202、203、229条。

结合。尼采认为，它代表着奴隶的无条件胜利。[1] 主人的自由和满足消失了，因为民主社会中没有人真正地实行统治。自由民主国家的典型公民是霍布斯和洛克所推崇的个人，他应当放弃相信自我优越感的自豪，选择舒适的自我保存。对于尼采来说，民主的人完全由欲望和理性组成，能通过长期自我利益的计算智慧地发现满足许多小的需要的新方法。但他却完全缺少优越意识而只满足于自己的幸福，并且不会因没有能力超越这些小的需要而感到自惭。

当然，黑格尔仍然认为，现代的人不仅为获得认可而斗争，也为满足欲望而战斗，并且当人人平等的国家赋予他这些权利后，便获得了斗争的胜利。如今，可以肯定地说，没有这些权利的人正在为争取这些权利而斗争，例如在东欧和苏联。但是，他们只获得权利本身，人性是否得到了满足，则是另外一个问题。这使我们想起美国喜剧演员格鲁乔·马克斯的笑话：绝不参加那些允许你入会的俱乐部。一个只要是人就可以获得的认可又有什么价值？在一场成功的革命（如1989年发生在东德的剧变）以后，每个人受益于新的权利制度。确实，不论是否为自由而斗争过，不论是否满足于过去旧制度下奴隶的地位或者是否当过秘密警察，统统都是受益者。一个给予这种认可的社会也许是精神满足的一个起点，而且显然好于不承认每个人的人性的社会。可是，仅仅赋予自由的权利就可以满足能使贵族甘冒生命危险的伟大欲望吗？这种质朴的认可即使能令许多人满足，但能满足那些野心勃勃的少数人吗？倘若每个人只要在一个民主社会拥有权利就感到完全满足了，没有任何超越公民资格的非分之想，我们还有必要过多地关注他们吗？另一方面，倘若精神不能从普遍的相

① 尼采：《超越善良与邪恶》，格言第260条。

互认可中得到根本上的满足，那么民主社会不就暴露出一个致命弱点吗？①

近年来，我们可以在美国看到一场“自尊”运动，例如加利福尼亚州在 1987 年设立的“自尊委员会”。② 我们可以在其中发现普遍认可这个概念内部所存在着的矛盾之处。这场运动的理论基础是一种正确的心理学观点，即生活的成功来自自我价值的意识，如果人没有这种意识，会觉得自己是个没有价值的人，而这种感觉将会变成一个宗教中自我实现的预言。这场运动的理论前提，也是康德哲学和基督教的理论前提，即每个人都是人，因此每个人都有某种尊严。在基督教理论体系中，康德也许会认为所有人都平等地有能力决定其是否按道德法则来生活。但这种普世的尊严取决于人能否辨别哪些行为违反道德法则因而属于邪恶行为，真正的自尊意味着人必须能够在无法达到某个生活水准时感到惭愧或自我厌恶。

现阶段自尊运动的问题是它的参与者，他们虽然生活在一个民主的且平等至上的社会中，却很少愿意选择应当自尊什么。他们想走到外面拥抱每个人，告诉他们无论生活有多么不幸、多么不体面，他们也有自我价值，他们也不是一般人。他们不想以无价值为借口排斥任何人或任何行为。如今，作为一种策略，一个最不幸的人，如果在关键时刻有人表示对他的尊严或“人格”给予绝对的支持，他也许会由此振作起来。但到最后，母亲会发现

① 施特劳斯：《论暴君》（1963 年），第 222 页。另见施特劳斯 1948 年 8 月 22 日写给柯耶夫的信。他在信中提到，黑格尔本人相信满足人所需要的是智慧而不仅是认可，所以“最后的阶段所特有的是他的智慧、智慧的统治、智慧的大众化……而不是人人平等”。施特劳斯（1991 年版），第 238 页。

② 加利福尼亚“促进自尊和个人及社会责任专题组”是由议员约翰·巴斯孔塞洛斯发明的，并在 1990 年年中发表了其最终报告。参见“法院，父母疾呼对违法者太软弱”，《洛杉矶时报》1989 年 12 月 1 日，第 3 版。

她是否曾忽视孩子的尊严，父亲会发现他是否曾去喝酒，女儿会发现她是否曾经说谎，因为“欺骗别人就像在一条深处有盏路灯照亮的小巷内自己和自己幽会”。自尊必须与某种程度的成就感相结合，无论这个成就有多小。取得成就的困难越大，自尊意识就越强；一个人通过海军基础训练时的自尊意识肯定比排队领免费午餐时要强烈得多。然而，在一个民主社会中，我们根本不会说某个人或某种生活方式或某项活动比另一个人、另一种生活方式及另一项活动更好、更值得。①

普遍认可的一个更深层次的问题可以归结为：“是谁尊敬我？”人从获得认可中得到的满足会在很大程度上取决于给予认可的人的素质吗？获得你尊重的人的认可难道不比获得你不了解的人的认可更令人满足吗？最高的因而最令人满足的认可形式一定要来自小团体吗？最高程度的成就只能由有着相似成就的人来评价吗？例如，一个理论物理学家，其研究工作得到同行中最优秀的人的认可，比得到《时代》周刊杂志的认可可能会更使他满足。即使人不在乎如此高程度的成就，认可的质量问题仍然非常关键。例如，作为一个当代民主国家的公民所获得的认可比作为一个近亲繁殖的前工业小农业共同体的成员所获得的认可更令人满足吗？虽然后者在现代意义上没有政治“权利”，但他们是小的、稳定的社会集团的成员，因血缘、劳动、宗教等关系而结合，他们互相“认可”并且互相尊重，即使他们经常受到封建领主的剥削和迫害。与之相反，现代城市的居民，生活在大而积的

---

① 加利福尼亚“自尊委员会”把自尊定义为“评估自己的价值和重要性，并且使自己具有特点，对别人负责”。大部分人相信这个定义的后半部分。正如一个批评家所提出：“如果自尊运动涉及学校，教师就不得不接受孩子的自尊。为了使孩子自己感觉良好，你必须避免批评他们，而且几乎所有的挑战最后注定失败。”参见安·克里尔：“加利福尼亚的最新出口”，《洛杉矶时报》1990年6月5日。

住宅小区中，虽然获得了国家的认可，但他们与其一起居住，一起工作的人却互不相识。

尼采相信，除贵族外，不存在任何真正的人的杰出、伟大或崇高。[①] 换言之，只有优越意识（即被认可比别人要优秀的欲望）才能带来真正的自由和创意。尽管人生而平等，但他们却极端到只要求与每个人都相同。人只有具备被认可为比别人更优秀的欲望才能出众。这种欲望不仅是征服及帝国主义产生的根源，也是创造交响乐、绘画、小说、道德规范或政府制度等所有人生值得拥有的事物的前提条件。尼采指出，任何真正的杰出，首先来自不满足，一种自己对自己的反对，最终导致一场反对自己的战争，其间的痛苦就像"一个人必须仍处在混沌世界之中才能使一颗明星诞生"。健康的身体和自我满足是一笔债务，精神是人刻意寻求斗争和牺牲的一面，目的在于证明自己比一个胆怯的、贫困的、本能的、受生活制约的动物更好和更高级。并不是所有人都能感受到这种冲动，但对那些能感受这种冲动的人来说，知道自己仅仅在价值方面与他人完全一样并不能使精神得到满足。

追求不平等表现在生活的各个方面，甚至表现在如布尔什维克革命那种寻求创立一个以完全的人类平等为基础的新社会的重大事件中。像列宁、托洛茨基和斯大林那样的人，也不是只为与其他人一样平等才闹革命的：如果是这种情况，列宁也许不会离开萨马拉，斯大林也许还是第比利斯神学院的学生。革命和创造一个全新的社会，需要具有比常人更坚强、更具想像力、更冷酷及更有智慧的精英人物，而这正是早期的布尔什维克所富有的特别素质。然而，他们为之奋斗的这种社会却极力消灭他们自己具有的雄心大志和特别素质。这也许正是为什么所有左翼运动，从

① 参见《超越善良与邪恶》，格言第257、第259条。

布尔什维克到中国革命、到德国绿党，最终都陷人其领导人“个人崇拜”的危机的所在。因为在平等至上的社会中的平等意识及创造这样一种社会所必须的优越性之间存在抵触关系。

因此，像列宁和托洛茨基这样追求更纯洁、更崇高的事物的人就更容易产生于认定人生来并不平等的社会之中。民主社会认为人生而平等，这有利于传播所有生活方式和价值一律平等的信念，但它不会教公民如何得到，或者怎样才能幸福、崇高和伟大。[1] 相反，它们培养宽容精神，使之成为民主社会的主流美德。如果人不能肯定某种生活方式比其他种生活方式更好，就会回过头来肯定生命本身：肉体、需要和惧怕。不是所有的灵魂都同样的高尚和智慧，而所有的肉体都有痛苦，因此，民主社会关注的问题是保护肉体免受痛苦。在民主社会中，人们最关心物质利益，希望生活在一个旨在满足人体无数细微需要的经济世界中，对此我们并不大惊小怪。尼采认为，最后之人“之所以离开生活艰苦的地区，是因为他需要温暖”。

> 人仍需要劳动，因为劳动是一种娱乐。但人又担心娱乐也会令人痛苦。人既不会贫穷也不会富裕，因为两者都需要太多的努力。谁也不想统治别人，谁也不想受到别人的统治，因为两者都需要太多的努力。
>
> 没有牧羊人只有一群羊！每个人都要相同的东西，每个人都相同，有不同感觉的人将自愿走进精神病院。[2]

在民主社会中人们很难严肃地处理公共生活中涉及真实的道

① 柏拉图：《理想国》第八卷，第561页。

② 参见尼采（1954年），第130页。

德内容的问题。道德问题关系到辨别好坏、善恶，似乎践踏了民主的宽容原则。由于这个缘故，最后之人才最关心自己的健康和安全，因为这不会引起争议。在当今美国，我们有资格批评别人的抽烟习惯，但没有权力批评别人的宗教信仰和道德行为。对美国人来说，自己身体的健康——吃什么、喝什么、从事什么锻炼、保持什么样的线条——比其先辈所关心的道德问题更重要。

由于把自我保存放在首位，最后之人便很像黑格尔所描绘的历史起点阶段的血腥战争中的奴隶，但最后之人的境况作为此后整个历史进程（即人类社会向民主过渡的复杂积累过程）发展的结果却变得更糟。按照尼采的说法：一个生命体除非生活在某种价值和信仰被绝对地而且无异议地接受的环境中才会健康、强壮或者具有生产力。没有这种环境，没有他们对工作的过分“热爱”，“就没有绘画的画家、打胜仗的将军和获得自由的国家”。[①]

然而，恰恰是我们对自己的了解竟使这种热爱变得不可能。历史告诉我们：新的历史环境（文明、宗教、道德规范，“价值体系”）是数不胜数的。生活在过去的环境中的人，缺乏对历史的现代意识，都相信他们的环境只能是惟一的。后来进入这一进程的人，生活在旧人类时代的人，不会如此没有批判观点。现代教育，即普及教育，是任何社会走向现代经济世界时绝对关键的事业，它把人从对传统和权威的依附中解放出来。他们意识到，他们的环境只是一种环境，并不是坚硬的土地而是一片海市蜃楼，但人们走近它时它就消失了，又能看到另外一个环境。这就是为什么现代人是最后的人：他对历史的经验感到厌倦，并且放弃了直接体验价值的可能性。

换言之，现代教育正在推动人类向相对主义发展。相对主义

① 尼采：《历史的运用和滥用》（1975年），第9页。

认为，所有环境和价值体系都是相对于特定的时空而存在的，它们没有一个是永恒不变的真理，只能反映前人的偏见和利益。相对主义否认有任何比其思想更为优越的思想，这一观点与民主主义关于人相信自己的生活方式和其他人一样好的欲望的观点如出一辙。在这方面，相对主义不会给伟人或强者带来解放，只给普通人带来了解放，因为相对主义使他们相信没有什么值得他们感到羞愧的。[①] 生活在历史起点的奴隶在血腥的战争中之所以不敢冒生命危险，是因为他们有一种本能的胆怯。生活在历史终点的最后之人懂得用一种比冒生命危险更好的方法来为一项事业奋斗，因为他认识到，历史充满了基督教或伊斯兰教、新教或天主教、德意志和法兰西之间的毫无意义的战争。做出驱使人拼死的勇敢行为和牺牲行为的这种忠诚，在此后的历史中被证明为只是一种愚昧的偏见。受过现代教育的人满足于闲坐在家中，对自己的心胸豁达和中庸感到庆幸。正如尼采笔下的拜火教的创始人所说："为此你们说：'我们完全是真实的，没有信仰，也没有迷信。'于是你们挺起胸膛——可是，胸膛里竟是空的。"[②]

当代民主社会中，许多人，特别是年轻人，不满足仅庆幸自己心胸开阔，面是喜欢"生活在一种境界中"。换句话说，他们想选择一种比自由主义本身更深刻的信仰和"价值"观，比如说传统宗教。但他们却面临着一个几乎无法解决的难题。他们比历史上也许任何一个其他社会都具有更大的选择信仰的自由：他们可以信伊斯兰教、儒教、神智学、牧牛神或者成为林顿·拉罗斯的追随者，更不用说传统的天主教或浸礼会了。可是选择对象太

---

① 尼采使相对主义成为我们普通文化一部分的方法，以及虚无主义过去如何使尼采充满惧怕，在当代美国已戴上一副快乐的面具。参见阿伦·布卢姆：《走向封闭的美国精神》，纽约 Simon & Schuster 出版社 1988 年版，第 141—240 页。

② 尼采（1954 年），第 130 页。

多也会令人感到困惑，而且，那些已经选择并走上某条道路的人，在选择后又会意识到还有许多其他选择。他们特别像美国喜剧演员伍迪·艾伦所扮演的角色米奇·萨克斯，当他得知自己已是癌症晚期后，到世界各地宗教的超级市场上疯狂地采购，但最终挽救他生命的却是很偶然的事情：他听到了美国爵士乐小号吹奏家路易斯·阿姆斯特朗的一首忧郁的布鲁斯乐曲《笨蛋》，然后他发现毕竟还是存在着有价值的东西。

当不同的共同体按照一个世世代代传下来的惟一的一个信仰而结合在一起时，这种信仰的权威就会被误认为是天赋的，并成为一个人道德特征的组成部分。信仰使人和他的家庭以及整个社会的其他成员密切关联。在现代民主社会，人选择信仰如今并不需要付出很高代价，也几乎没有什么后果，但给他带来的满足也同时大打折扣。信仰越来越使人相互分离而不是凝聚，因为可供选择的信仰实在太多。当然，一个人可以加入许多小的信仰共同体中的一个，但他不会把共同体与工作和邻居统一起来。如果信仰变成一种障碍——如因信仰而无法继承父母的财产，或发现他所崇拜的人实际上很卑鄙——信仰就会像青春期每个阶段一样逐渐淡化而去。

尼采对最后之人的关注，已经得到许多现代思想家的呼应，他们对民主社会的特征进行了较深入的探讨。[①] 托克维尔因此把在民主的美国中生活的高度隐私性看做是一个非常关键的问题，它会导致前民主共同体中使人互相连接的道德约束的松懈。他与其后的尼采一样，也发现解除主人与奴隶之间的形式上的关系并不会使奴隶后来成为自己的主人，而是把他们变成另一种新奴隶。

① 另一个例子是韦伯，他对世界面临着日益严重的官僚化和合理化的“清醒”感到沮丧，并对精神将让位于“没有精神的专家和没有感情的好色者”感到惧怕。

> 我想追寻专制主义如何以新面孔出现的踪迹。首先引起我注意的是有许许多多的人，他们人人平等，互相相像，不懈地追求能充实他们生活的细微的快乐。他们每个人都独立生活，对他人的命运漠不关心，他们的孩子和私交构成人类的全部。至于其他同胞，即使近在身旁，也视而不见；他与他们相接触，但没有感情交流。他只存在于自己的内心，而且只为自己一人而存在；如果他还有同胞，那么可以说他至少已经失去了国家。
>
> 有一股巨大的力量保护着这一类人。它毅然独自地确保他们得到满足。这股力量是绝对的，有规则，有远见，而且温柔。当它的保护目标是培养成人，它便具有父母的威严，但它却寻求把人永远作为孩子；它乐于使人享乐，但人必须只思享乐而别无他求。①

在像美国这样的大国里，公民的义务很少，个人在国家的伟大面前显得十分渺小，使他没有任何主人的感觉，相反，在他所无能为力的现实面前他却感到自己十分弱小和无能。因此，除了在最抽象、最理论化的层面上以外，凭什么说人民已经成为自己的主人呢？

早在尼采之前，托克维尔就已经完全了解贵族社会过渡到民主社会后会失去什么。他指出，民主社会不会创造贵族社会所特有的华而不实的东西，例如诗歌、形面上学的理论和法贝热的复活节蛋；另一方面，它却制造大量的丑陋但很实用的东西，如机床、高速公路、丰田牌轿车以及预制结构的房屋（现代美国曾试

① 参见托克维尔（1945 年），第 2 卷，第 336 页。

图这样做，以至于它最光辉并最受宠的年轻人会制造一些既不美观也不实用的东西，例如律师每年制造堆积如山的诉讼文件)。然而，与人在道德和理论领域某种可能性的丧失，精细的手工艺术的消失便不足挂齿。这种可能性是贵族社会从容和刻意反功利主义精神所带来的。托克维尔在提到法国数学家和宗教作家帕斯卡时写道：

> 如果帕斯卡只看到某些大的利益，甚至只追求功名，我不想像他曾经能够充分发挥他的智力来发现更多上帝深藏着的东西。但当我见到他时，他正在从他的灵魂化生活的烦恼中解脱出来，全部投入这些研究之中，并且过早地割断了肉体与生活之间的关联，不到40岁便衰病而死。我茫然伫立，感到一般的原因绝对不会产生如此不一般的寻常的力量。[①]

帕斯卡在童年时就自己发现了古希腊数学家欧几里得的命题，31岁时住进一家修道院过上了隐居生活。他与前来请教他的人会面时，把钉有钉子的皮带绑在自己坐的椅子上。如果谈话使他感到高兴，就用力压住椅子，让肉体感到痛苦。[②] 帕斯卡和尼采本人一样，成人后的生活长期受病魔困扰，最后4年完全丧失了与他人交流的功能。他从不散步，也不顾劣制烟草对他身体的损害，但他在去世前的几年，还能进行西方哲学体系中最深刻的精神冥想。帕斯卡对宗教如此执著，连像数学这样有前途的生涯都牺牲了，一位美国传记作家对此感到非常气愤，认为帕斯卡

---

① 参见托克维尔（1945年），第2卷，第45页。

② 参见皮埃尔夫人：《帕斯卡先生的生活》，巴黎Garnier出版社1964年版，第12—13页。

只要允许自己“摆脱……他也许可以全面发挥他的天赋，而不至于在大量对人的痛苦和尊严毫无意义的神秘主义和迂腐的观点中糟踏自己的后半生”。[1]

“最后之人”中最聪明的人说：“以前，整个世界都曾疯狂。”

如果尼采最大的担心是“美国式的生活方式”风靡全球，托克维尔则会认为这种现象是不可避免的，而且很乐意看到美国生活方式的普及。托克维尔与尼采不同，他对民主国家里的广大民众生活中的任何一点细微变化都很敏感。而且，在任何情况下，他都认为民主的前进步伐是不可阻挡的，任何抵抗都是徒劳无用的、反生产力的。我们最大的希望是，告诉那些狂热的民主支持者们还有其他选择，而这些民主的替代制度可以通过适度的民主坚持下来。

柯耶夫赞成托克维尔关于现代民主不可避免的观点，尽管他深知民主的价值。如果人与动物的差别在于人具有为获得认可而斗争的欲望以及人能为驾驭自然而进行的劳动，并且如果在历史终结时他既获得人性的认可也得到了巨大的物质财富，那么“真正的人”将不再存在，因为他已经停止劳动和斗争了。

> 因此，在历史终结时，人也会消失，这不是一个宇宙的灾难：自然世界还是那么永恒；也不是一个生物灾难：人仍作为一种动物继续生存，与自然或既有的存在和谐共存。消失的真正的人，即否定既定事实的行为和错误，或者，更广义地说，与客观对立的主观……[2]

① 埃里克·坦普尔·比尔：《数学人》，纽约 Simon & Schuster 出版社 1937 年版，第 73、82 页。

② 柯耶夫（1947 年），第 434—435 页。

历史的终结意味着战争和血腥的革命的方法的终结。如果人都赞成这种结局，就没有理由互相发动战争。[1] 他们可以通过经济活动来满足他们的需求，不用再到战场上冒生命危险。换言之，他们将重新回归到动物，就像血腥战斗没有发生前的历史起点一样。狗只要给它吃的，它可以整天躺在太阳下睡觉，原因是它对目前的现状十分满足。它不关心其他狗是否过得比它好，或者它作为狗事业是否有成就，或者在世界上遥远的地方还有狗正遭受着虐待。假使人可以进入一个能成功地消灭不公正的社会，他的生活就会与那条狗完全没有不同。[2] 于是，人们又陷入一种奇怪的迷惘之中：他似乎需要不公正，因为向不公正作斗争才能唤起人性中最高级的东西。

柯耶夫与尼采不同，对于人在历史终结后会回归动物并不感震惊，反而把自己的余生致力于建立一套旨在监督建造最后之人最终住所的一套官僚机制上。他认为，这个机制就是欧洲共同体。柯耶夫在解读黑格尔的著作时曾加上许多反讥的批注，其中就指出：历史的终结还意味着艺术和哲学两者的终结，也是他个人一生活动的终结。想必已不可能再创造出像反映某个时代最高精神境界的伟大艺术，如荷马的《伊利亚特》、达·芬奇或米开朗基罗的圣母像，或者镰仓大佛。因为不会再有新的时代，也不会再有艺术家和诗人所需要的那种独特的人的精神存在。艺术家或许可以创作无数的诗歌来赞美青春的美丽和少女胸部的丰韵，但他们却无法从根本上写出描写人的新东西。哲学也将变得行不

---

① 参见本书第四部分关于国际关系的章节。

② 柯耶夫认为："如果人又变回动物，他的艺术、他的爱情、他的玩耍也应当又变成纯自然的。于是乎早就应当承认，在历史终结后，人会像鸟建造自己的巢和蜘蛛织自己的网一样给自己盖房子，制造艺术品，像青蛙和蝉那样演奏音乐，像幼小动物那样玩耍，像发情期的野兽那样地纵欲。"柯耶夫，1947 年版，第 436 页。

通，原因是黑格尔的哲学体系已经达到了真理状态。未来的“哲学家”，即使可以具有与黑格尔不同的观点，除了重复过去的无知外也不会再有新观点。[1] 更重要的是：“所消失的……不仅是哲学或对智慧的探索，而且还有智慧本身。”因为在这些“后历史”的动物身上，再也不会有任何对世界和对自己（不得要领）的理解。[2]

罗马尼亚那些与齐奥塞斯库卫队战斗的革命者，为民族独立反对莫斯科的立陶宛人，保卫议会和总统的俄罗斯人，都是最自由并且因此而最具有人性的人。他们是过去那些在夺取自由的血腥战斗中甘冒生命危险的奴隶。所以，当他们最终取得胜利后，就如同注定一般，会为自己创造一个稳定的民主社会。那时，他们不再需要从事过去无意义的劳动，也不可能再像过去在革命斗争中那样自由和具有人性。[3] 如今，他们会想象出，只要到达这个理想之地，他们就会得到幸福，因为那里可以满足罗马尼亚人或其他国家的一些人目前所具有的许多需要和欲望。有朝一日，他们也都会拥有洗碗机和录像机，甚至是私人汽车。但他们对自己满意吗？或者我们会不会得出结论说，人的满足与他的幸福正好背道而驰，满足并不来自目标本身，而是来自不懈的斗争和劳动？

当尼采笔下的扎拉图斯特拉对众人谈论最后之人时，有人大声要求道：“喂！扎拉图斯特拉，把这个最后之人给我们！”最后之人

---

① 柯耶夫的最后一个计划是写一本名为《异教哲学的推论历史》的书，巴黎 Gallimard 出版社 1968 年版。他在其中记录了理性的人从公元前到黑格尔为止的整个循环过程。

② 柯耶夫（1947 年），第 436 页。

③ 施特劳斯说：“人被称为得到理性的满足的状态，实际上是人性泯灭的状态，也就是尼采的‘最后之人’的状态。”1983 年重版，第 223 页。

的生活是一种安全上有保障、物质上有丰裕的生活，恰如西方政治家喜欢向其选民所承诺的那种生活。但这难道就是近几个世纪以来历史的结局吗？我们有必要担心我们对自己的状态（不再是人而是动物）既感到幸福也感到满足吗？或者如果我们在某个层面上感到幸福，而在另一个层面上却不满、由此而想把世界拉回到充满战争、偏见和革命的历史中去，这样做您不感到危险吗？

第二十九章
自由与不平等

对于我们中间那些相信自由民主的人来说，很难沿着尼采的思路走得太远。尼采公开反对民主和作为民主的理性。他希望出现一种弱肉强食，加剧社会不平等甚至助长某种残酷的新的道德。一个真正的尼采主义者，就必须在身体上和精神上是条硬汉子。尼采本人在冬天的屋里拒绝生暖气，手指被冻得变色，神经错乱发作前几年间，几乎整天在剧烈的头痛中度日——说明他的生活方式并不受舒适和和平的软化。

另一方面，我们很乐意接受尼采对心理问题的许多准确看法，尽管我们反对他的道德观念。在尼采的诸多观点中，正义和惩罚的欲望常常扎根于弱者对强者的愤恨之中的方法、同情和平等对精神的潜在软化作用；部分个人故意拒绝舒适和安全并不满足于盎格鲁—撒克逊式的功利主义意义上的幸福，斗争和冒险构成人类灵魂组成部分的方法；比别人更伟大的欲望和个人才能以及战胜自我的可能性之间的关系，所有这些都可以被看做是人的条件的准确反映。对于生活在基督教自由主义中的我们来说，应当可以接受。

不消说，尼采的学术观点我们比较熟悉，因为他关心的是获得认可的欲望。其实，尼采最关心的问题也许可以说是精神（人

赋予事物和自我价值的能力）的前途，他认为人的历史意识和民主普及正在威胁着人的精神。尼采的哲学被人们广泛地认为是激进的黑格尔历史相对论，同样，他的心理学也可能被视为黑格尔对认可的强调的激进化。

我们眼下不必认同尼采对自由民主的厌恶，但我们可以借鉴他关于民主和获得认可欲望关系紧张的观点。换言之，只要自由民主能成功地从生活中清除优越意识并用合理消费来取代它，我们就会成为最后之人。但人类肯定会起来造反以反对这种思想。也就是说，他们肯定反对成为一个人人平等的社会中（无论在世界任何一个角落）与他人毫无差别的人。他们肯定宁愿做公民而不愿意成为资产阶级，觉得没有主人的奴隶生活，即合理消费的生活到最后一定会令人厌烦。他们肯定想拥有为之生存而献身的理想，即使最大的理想已经在地球上基本实现。即使国际体系成功地消灭了战争的可能性，他们肯定还想拿生命来冒险。这就是自由民主仍未解决的“矛盾”。

从长远看，自由民主国家存在着从内部被颠覆的可能，其罪魁祸首不是过度的“优越意识”就是过度的“平等意识”，即对平等认可的狂热欲望。我的直觉是，后者最后对民主的威胁更大。一个文明如果沉湎于一发不可收拾的“平等意识”而且狂热地追求消灭所有不平等，必定很快就会陷入自然本身所设定的框框之中。

我们现在正处在一个共产主义试图依靠国家权力消灭经济上不平等的时代的尾声。倘若未来的对平等意识的热爱试图废除美与丑之间的差别，或者主张没有腿的人与四肢健全的人不仅在精神上而且在生理上都平等，那么，这种观点在一定时候就会不攻自破。这绝不是危言耸听，因为平等意识的观点其理论依据是马列主义，我们花了一个半世纪才完成了对它的回应。然而，自然

在这一点上支持我们，就是有人可以把自然扔出去，它也肯定会跑回来。

另一方面，自然会密谋甚至在我们的平等至上的民主世界中保留相当程度的优越意识。尼采相信某种程度的优越意识是生活本身的必要前提条件，他的这一观点绝对正确。如果没有一个人想被认可为比别人好，也不承认此类欲望基本上是健康的、善良的，则任何一个文明都几乎不会产生艺术或文学、音乐或文化生活。没有相当多的高素质人才选择国家机关工作，社会就得不到很好的管理，经济也不会充满活力，手工业和产业也将会失去高雅和变化，技术永远处于二流水平。而最关键的问题在于，它没有能力与其他充满优越意识的文明相抗衡，因为这些文明社会的公民都乐于抛弃安逸而为拥有统治权不惜牺牲自己的生命。优越意识历来就是一种模糊的道德现象：生活中的善与恶同时而必然地出自同一个优越意识。倘若自由民主有一天会被优越意识所推翻，其原因肯定是自由民主需要优越意识，而且绝对无法仅在普遍的、平等的认可的基础上继续生存。

因此，像美国这样的当代自由民主国家，为渴望被认可比别人更伟大的人提供了广阔的空间是很顺理成章的事情。民主消灭优越意识或把它转化为平等意识的努力，即使再有效也不会彻底。事实上，民主长期健康和稳定有赖于它为其公民所提供的发泄优越意识的渠道的数量和质量。这些渠道不仅可以使精神中的能量得以释放，把它变成一种生产力，而且还可以作为一种地下管道，用来排出那些会使共同体破裂的过剩能量。

在一个民主社会里，这些渠道中最重要的一条，是企业家精神和其他各种经济活动。工作首先是为了满足"需求体系"——欲望而不是精神。但如前所述，工作很快会成为一个精神追逐的竞技场：企业家和产业家的行为很难理解成只是一个自私自利的

需求满足问题。资本主义不单单允许而且必然需要一种有节制并且具有较高层次的优越精神，只有这样，企业才能战胜竞争对手。在亨利·福特、安德鲁·卡内基或者泰德·特纳等企业的层次上，消费并不是一个有意义的动机；一个人拥有的房子和汽车甚至妻妾数量都是有限的。当然，这种人在追求超大量的金钱时表明他存在着贪婪的一面，但这些金钱与其说是获得个人消费物资的手段，不如说是他们作为企业家的能力的显示。他不会去冒生命危险，但他们看重自己的财富、社会地位和名誉，把它们作为一种荣誉来追求；他们工作非常努力，牺牲微小的喜悦以换取更大的无形的快乐；他们的工作经常体现为产品和机器，用它们来表示他们对大自然这个最强大的主人的非凡的征服，即使他们不具有古典意义上的公共精神，也不得不融人由市民社会构成的社会世界。因此，熊彼特所描绘的传统的资本主义企业家不是尼采的最后之人。

正是在美国这种典型的民主主义的资本主义国家中，最有天赋、最有雄心的人应当去经商，而不是去从政、从戎、去当大学教授或者神父。如经济活动能牵住这些壮志凌云的精英终生倾注，对于民主政治的长治久安并不完全是件坏事。这不仅是因为这些人创造了支撑整个经济的财富，还因为他们不问政治和军事。他们一旦卷入政治和军事，就会把精力放在国内的改革或国外的冒险上，很可能会给国家带来灾难性的后果。当然，这仅是自由主义的早期创立者设想的结果，他们希望用利益来战胜激情。斯巴达、雅典和罗马等古代共和国素以其激发的爱国主义和公共精神而广受赞誉；它们造就了公民而不是资产阶级。可是后来，工业革命之前，它们的公民失去了大部分选择的自由：你只能经商、不用考虑荣誉、活力、变革或统治；你只需像你的父亲或祖父一样不断地供应传统的市场。就这样，雄心勃勃的雅典政

治家亚西比德进入政坛后，不顾稳重的尼齐亚斯的劝阻，执意入侵了西西里岛，最后竟导致国家的毁灭。其实，现代自由主义的创造人懂得，亚西比德对获得认可的欲望要是倾注在制造第一台蒸汽机或者微处理器上也许会更好。

人类应当大胆地发挥在经济活动中应发挥的精神作用。人类依靠现代自然科学征服自然的目标与资本主义经济生活紧密结合后，本身就会成为一种极富创造性的活动，它是一种占有“几乎没有价值的自然物资”的欲望和一种极力被别人认可为比其他科学家和工程师更优秀的欲望。无论是对单独一个科学家还是对社会来说，科学作为一种活动不可能没有任何风险，其原因是自然有足够的能力用核武器和艾滋病吞噬人类。

民主政治也为人的野心提供了一个发泄渠道。选举政治实际上是一种精神活动，其间，候选人与其他人进行是与非、正义与非正义方面的观点交锋，在与他人竞争中获得公众的认可，但是，像汉密尔顿、麦迪逊这样的现代民主制度的设计师则对精神倾注到政治上的潜在危险，以及专制主义的野心摧毁旧式民主的方法十分了解，他们因此在现代民主社会的领导人周围设置了许多制约他们权力的机制。其中最首要的当然是人民主权：现代国家的行政长官认为自己是总理，即第一人民公仆，而不是主人。[①] 他们必须迎合人民的情感，不论这些人是卑贱还是高贵，无知还是受过教育；他们还必须实施许多不光彩的阴谋以赢得选举或继续连任。结果造成的是现代国家的领袖徒有统治之名：他们的职责主要是发挥作用、经营管理和把握方向，但同时也被机制限定在一定的行动范围之内，因此很难搞个人崇拜或专制。不

① 这一观点是由哈维·曼斯菲尔德在《征服君主》（1989年）中提出来的，见该书第1—20页。

仅如此，在最先进的民主国家中，涉及国家管理的重大问题，都已经得到解决，这反映出在美国或其他国家各政党之间本已很少的分歧正在越来越少。我们不清楚那些昔日具有野心的人，其想当主人或政治家的本身是否很容易感受到民主政治的吸引力。

民主政治家主要在对外政策领域才能获得一定程度的在其他职业中所得不到的认可。从传统上讲，对外政策一直是重大决策的竞争场所和重要思想的碰撞之地，即使这类碰撞的范围由于民主的胜利已经相当有限。英国政治家丘吉尔在领导他的国家经历第二次世界大战时，显示出与前民主时代政治家相同的主人意识，反而得到全世界的广泛认可。美国人在1991年发动的海湾战争表明，像乔治·布什这样的政治人物，尽管处理国内问题时缺乏连续性、缩手缩脚，但仍有能力行使宪法赋予他作为国家元首和最高军事指挥官的权力而在世界舞台开创新局面。近几十年来，不少总统在治理国家方面平庸无为，甚至一团糟，而一旦赢得一场战争，就会得到连最成功的工业家或企业家都无法得到的公众认可。因此，对那些具有被认可为比别人更伟大的人来说，民主政治仍然具有吸引力。

巨大的历史的世界与"后历史"世界共存这一事实表明，历史的世界今后将会继续对某些个人具有吸引力，其原因恰恰在于它是一个充满斗争、战争、不公正和贫困的世界。奥戴·温盖特认为自己是英国的一个处于两次世界大战之间的倒霉鬼和局外人，却因帮助巴勒斯坦犹太人组织军队及协助埃塞俄比亚人进行反对意大利人的独立斗争而声名大振；1943年，他在缅甸的抗日战争中因飞机失事在密林深处光荣牺牲。雷吉士·德布雷与切·格瓦拉在玻利维亚的丛林中并肩作战，找到了其精神追求在繁荣的中产阶级的法国所无法找到的发泄渠道。第三世界可以吸纳这种人的精力和野心，它有助于自由民主国家的健康发展，但对第

三世界国家是否是件好事，则应另当别论了。

除了经济领域和政治生活外，优越意识还在体育、登山、赛车等纯粹形式上的活动中找到越来越多的发泄渠道。在体育比赛中，只有“分数”和目标使一部分人成为优胜者，而另一部分人则成为败北者，换句话说，比赛的胜出满足了人获得比别人优越的认可的欲望。比赛的水平和项目是随意的，所有体育活动的规则也是如此。例如攀登欧洲阿尔卑斯山这一体育项目，其参加人几乎一成不变地来自繁荣的“后历史”世界国家。为了保持身材，登山运动员必须坚持锻炼。徒手单人攀岩要求上体特别发达，因此如果不锻炼，肌肉会被拉伤。喜马拉雅山的攀登者在登山过程中，必须在尼泊尔的山麓搭建帐篷来安全渡过一场场痢疾和暴风雪。海拔超过 4000 米后，遇难的几率会相当高：每年都有十几个人死于像勃朗峰或马特豪恩峰的山上。总之，登山运动员自己为自己重现历史上斗争的所有场面：危险、疾病、艰苦，甚至暴力死亡的风险，但其“目标”纯粹是形式主义的，与历史的斗争所追求的目标不可同日而语，例如争做登上喜马拉雅山脉 K—2 或南伽峰的第一位美国人或德国人，或者（指实现上述目标后）争做无氧攀登的第一人，等等。

对于绝大多数“后历史”欧洲国家来说，世界杯已经取代军备竞赛作为民族主义追逐冠军的主要发泄渠道。柯耶夫说过：他的目标是重建罗马帝国，但此时是重建一个多国足球队的罗马帝国。加利福尼亚是美国最具“后历史”时代特征的一个州，那里的人们最热衷于高风险的休闲运动，如攀岩、滑翔、高空跳水、马拉松长跑、铁人运动，等等，这些运动虽毫无目的但却能使参加者摆脱资产阶级安逸生活。这种现象并不奇怪，因为如果诸如战争这样传统形式的斗争已成为不可能，而且如果广泛的物质富裕使得经济上的奋斗不再需要，有精神的个人必定要开始寻求其

他一种能赢得认可的发泄活动。

柯耶夫在解读黑格尔的著作中指出：1958年，他曾去过日本并在那里爱上一位姑娘，回来后，他认为人已经不再是人了，已经回归到动物状态。他现在要改变这个看法，原因是日本自16世纪丰臣秀吉出现后，经历了长达几百年的内外和平状态，这与黑格尔假设的历史终结状态相似。上层阶级和下层阶级不再进行斗争，也无需拼命工作，而是追求像动物那样本能的情爱和玩耍。换句话说，日本人非但没有进人最后的人的社会，反而通过发明一系列永远不会完全满足的形式艺术，如能乐戏剧、茶道、花道等等，来证明自己可以继续是人。[①] 茶道不可能为明确的政治或经济目的，甚至连它的象征意义都已经随着时间而消失。但是，茶道仍然是优越意识的竞技场，只是表现形式为纯粹的贵族风度：茶道和花道都有流派之间的竞争，各个流派都有大量弟子、传统以及清规戒律。这种活动的形式本身——与体育活动一样，毫无功利目的的规则和价值的创造，这已告诉柯耶夫，历史终结之后仍然会存在具有某些特定的人性的活动。

柯耶夫开玩笑说，日本非但没有西化，反而是西方（包括俄罗斯）会日本化（这一进程目前正在发生，但与柯耶夫的日本化概念略有不同）。换言之，在一个由于所有重大问题已经解决因此斗争结束的世界中，纯粹形式上的贵族风度也许会成为优越意识的主要表现形式。[②] 在美国，我们的功利主义传统甚至使美术都难以成为纯粹的形式。艺术家喜欢相信自己不仅忠实于美学价值，而且对社会负有责任。但是，历史的终结意味着所有主要被

---

① 柯耶夫（1947年），第437页（脚注）。

② 参见亚当斯·威特格林："贵族风度是形式价值吗？现代终结时的生活"，《西方政治季刊》第26卷第1期（1973年3月），第109—129页。

认为是具有社会价值的艺术的终结，并且因此，连艺术活动也屈降为传统日本艺术的空洞的形式主义。

这就是自由民主国家中优越意识的发泄渠道。追求被认可为比他人更优越，虽然这种追逐还没有从人类生活中消失，但它的表现形式和范围已经改变。具有优越意识的个人现在不再寻求被认可为能征服外国人，而是想征服喜马拉雅山脉的安纳布尔那山，或艾滋病，或X光印刷技术。其实，在当代民主国家中，所不允许的可以说只有会政治独裁的优越意识。民主社会和贵族社会的区别，并不在于消灭了优越意识，而是把它引到了地下。民主社会坚持人人生而平等的命题，它们的精神是平等精神。虽然法律并不禁止任何人想获得比别人优越的认可，但它不鼓励任何人这样做。所以继续存在于现代民主社会中的优越意识的这些表现形式与公认的社会理想正在发生冲突。

第三十章
完整的权利和不完整的义务

尽管竞选总统和攀登珠穆朗玛峰也许需要人的某些野心，但现代生活为获得认可欲望的更一般的满足还提供了一个广泛的领域，这就是共同体，次于国家层面的团体生活。

无论是托克维尔还是黑格尔都强调团体生活的重要性，认为它是现代国家中公共精神的核心。在一些大的现代民主国家，广大人民的公民权仅表现在每几年进行的议员选举上。政府是一种制度，它只允许竞争公职的候选人（可能情况下）及其竞选班子以及以政治为职业的报纸的专栏记者或评论员直接参与政治进程。因此，政府的形象是冷漠的、没有人情味的，而古代的共和国家则与此形成鲜明对比，它要求几乎所有公民积极参与政治生活，从政治决策到服兵役。

在近代，公民权通过“中介机构”得到充分发挥。中介机构包括政党、私营公司、工会、公民社团、专业组织、教会、教师家长会、学校董事会、文学协会，等等。人民正是通过这样的公民社团把自己的关注从个人私利上移开。我们往往把托克维尔的观点理解为公民社会中的社团生活很有必要，因为它是一所教授民主的高等学府。但托克维尔也感到，这本身也是一件好事情，

因为它可以防止一个民主的人沦为纯粹的资产阶级。民间团体无论大小，都是一种共同体，是一种一个个人能为其奋斗并牺牲自己个人私利的更大的目标的理念。虽然美国人的社团生活并不需要古希腊历史学家普卢塔克推崇的美德行为和自我牺牲精神，但它能使更多的人做出“日常的自我牺牲的小事情”。[①]

个人的社团生活在现代民主大国中比公民权本身更能直接地令人满足。国家对个人的认可终究不会富有人情味；而共同体生活却能使个人获得与之有共同利益和价值、宗教的人的更多的认可。共同体的每个成员不仅能获得基于他的普遍的“人格”的认可，而且还获得对其个人许多特殊素质的认可。富有挑战性的工会、地方教会、禁酒同盟、女权组织或者防病协会，都以一种个人的方式来认可它的成员。[②]

然而，一个强大的共同体生活如果像托克维尔要求得那样是民主的最好保障，能防止其公民不会变成最后之人，在当代社会中肯定会不断受到威胁。一个有意义的共同体，它所受到的威胁不是来自其外部的力量，而是作为共同体的基础并且目前已经传播到全世界的自由和民主这两大原则本身。

作为美国建国基石的盎格鲁—撒克逊式的自由理论认为，在共同体中，人拥有完整的权利但不承担完整的义务。义务不完整的原因在于义务是与权利相平衡的，但共同体的存在是保护权利。因此，道德义务只是契约式的。它不是以上帝的名义所规定，也不是为了人的生命能永恒，或为了维护宇宙的自然秩序而

---

① 参见托克维尔（1945年），第2卷，第131页。

② 托克维尔是现代社会社团生活的最著名的支持者，而黑格尔在《正义的哲学》中对此类“中介组织”也有相似的观点。黑格尔也认为现代国家太大，太没有人情味，不能作为个人认可的源泉，因此他提出社会应当认可阶级。另参见史密斯（1989年），第140—145页。

规定，它是从契约人对他人履约的自我利益中产生的。

从长远看，平等的民主原则不利于共同体的发展。如果最强大的共同体是靠某种裁定成员的是与非的道德法律组成的，这些道德法律也会区别共同体的内部和外部。而且如果这些道德法律需要发挥作用，那些由于不承认这些道德法律而被排除在该共同体之外的人一定会拥有与该共同体成员不同的价值观和道德观。但是，民主社会可以从单纯地容忍各种不同的生活方式不断地向主张基本平等的方向发展。民主社会反对否认其他生活方式的价值和合法性的道德准则，因此也反对强大的、凝聚力强的共同体产生的那种排他性。

很明显，仅靠自我利益构成的共同体相对于由绝对义务组成的共同体具有某些弱点。家庭是最低水平的社团生活，但从许多方面讲却是最重要的。托克维尔看上去不认为家庭是民主社会中的社会分化趋势的重大障碍，也许是因为他把家庭视为自我的延伸，而且对所有社会都是必然的。可是，对许多美国人而言，家庭如今已经越来越少，几乎成为他们所知道的惟一的社团生活或共同体。50 年代备受鄙视的郊区美国家庭实际上是某种道德生活的空间。美国人如果不为其国家或伟大的国际事业去斗争，不去牺牲、去吃苦，就往往为自己的孩子这样做。

不过家庭如果建立在自由主义原则之上，即如果家庭成员把家庭视为一个合资的股份公司，由于对他有用面组成，面不是建立在责任和爱情之上，就无法发挥作用。人生中的抚养孩子或结婚从利益得失上看需要非理性的个人牺牲。家庭生活的真正好处往往不属于那些负有最沉重义务的人，而是被转移给下一代。当代美国家庭中许多问题——高离婚率、缺乏家长权威、子女叛逆等等，恰恰都产生于其成员主张严格的自由主义这一现实。也就是说，当家庭的义务超过其成员所期待时，他或她就会违约。

在最大的社团（国家）层面上，自由主义原则对共同体生存所必需的最高形式的爱国主义具有破坏力。人们广泛认为这是盎格鲁—撒克逊式自由主义理论的一个缺陷，因为它认为没有人会为仅仅建立在理性的自我保存原理之上的国家去献身。人会甘冒生命危险来保护自己的财产和家人，这一观点终究会站不住脚，原因即在于自由主义理论认为财产只为了自我保存而非其他理由而存在；人随时可以带着家庭和钱财离开祖国，或者可以逃避兵役。实际上，自由主义国家的公民并不都想逃避服兵役，这一事实反映出他们受到骄傲和荣誉因素的鼓舞。我们都明白，骄傲正是自由主义国家所代表的强大的利维坦所要征服的性格特征。

坚固的共同体生活受到资本主义市场的挑战。自由经济原则不支持传统的共同体；相反地，它趋向于分化和分裂人民。对教育和劳动力流动的要求说明，在现代社会中，人越来越少地生活在他们或者他们祖辈生长的共同体内。[①] 由于资本主义经济的活力要求生产以及工作的地点和性质经常改变，他们的生活和社会联系越来越不稳定。在这种情况下，人越来越难以在共同体内扎根或者与工作同伴或邻居建立长期关系。个人必须经常在新的城市从事新的职业。地区主义和地方主义的身份意识已经淡化，人们感到自己又退回到家庭这种他们像野餐用具一样随身到处携带的微型世界之中。

与自由社会形成鲜明对照的是，具有共同的善恶道德观的共同体，比仅建立在自我利益共享之上的共同体具有更强的凝聚力。在亚洲国家，这些看上去对它们的内部自律和经济成功如此重要的集团和共同体并不是建立在自我利益当事各方的契约基础

① 这些现象由于通讯的改善而逐渐淡化，因此出现一种具有共同利益和目标但在空间上分离的新型社团。

之上，而是一种源于宗教或孔孟之道一类的从几个世纪前承继下来而成为一种宗教的西方文化导向。与之相似，在美国，最坚固的共同体生活形式也源于共同的宗教价值而不是理性的自我利益。定居新英格兰的美国清教徒都是靠对上帝的崇拜而非自己物质财富方面的共同之处走到一起来的。美国人喜爱把他们对自由的热爱追溯到17世纪欧洲逃避宗教迫害的非英国新教派。但是这些宗教共同体在性情方面相互高度独立，而与革命被理解为自由主义的时代相比，则绝对谈不上自由。因为他们追求信教的自由，而不是宗教本身的自由。如今，我们可以而且经常可以把清教徒视为一些排他并且思想封闭的狂想分子集团。[①] 托克维尔19世纪30年代访问美国时，洛克的自由主义已经支配了这个国家的精神生活，但他观察到大多数公民社团仍然不是起源于宗教或者具有宗教目的。

像杰斐逊或富兰克林等领导美国革命的洛克派自由主义者，或者像林肯这样的自由和平等的痴迷者，都坚定不移地认为，自由需要相信上帝。换句话说，理性的自私自利的个人之间的契约不会孤立地存在；它需要用神的回报和惩罚来补充完善。当今世界，我们正在朝着形式上更纯粹的自由主义前进：最高法院已经判决，即使非宗教派的“相信上帝”的观点也会冒犯无神论者，而且因此不允许进入学校课堂。在为了宽容而不鼓励任何道德主义和宗教狂热主义的条件下，在一个因不履行向世界上所有信仰和“价值体系”开放的承诺而淡化对任何一个学说的精神氛围中，共同体生活在美国日趋衰落便是一种情理之中的现象。这种衰落的出现不但并不违背自由原理，而且还应该归罪于这些原

① 参见托马斯·庞戈尔：“宪法的人性观”，《公共利益》第86期（1987年），第77—90页。

理。它告诉人们，如果个人不向共同体交出部分权利，并接受历史上的某些不宽容，共同体生活就不会从根本上得到强化。[①]

可以这样讲，自由民主国家不可以自力更生：它们所依赖的共同体生活最终必须来自与自由主义本身不同的地方。[②] 建国之时构成美国社会的男人和女人们并不是孤立的、只顾个人私利的理性的个人，绝大多数都是拥有相同的道德规范和对上帝信仰的宗教共同体的成员。他们最终所接受的理性自由主义并不是过去文化的镜像，而是与这些文化处于某种紧张状态。“可以正确理解的自私自利”成为一个受到广泛理解的原则，在美国已经为公共美德奠定了一个根基不深但却坚实的基础，一种在许多情况下比信教或只承认前现代价值观更为坚实的基础。然而，从长远看，这些自由主义原则对维系强大的共同体所必需的自由主义价值基础以及对自由社会自力更生的能力具有腐蚀作用。

① 如前所述，亚洲强大的共同体都是牺牲个人的权利和宽容：牢固的家庭生活都是由没有孩子的人的高度的社会排斥所维系着。在服装、教育、性偏好、就业领域的社会统一性非但没有被摒弃，反而备受重视。

② 庞戈尔（1987 年），第 88—90 页。

第三十一章
大规模的精神之战

人们从共同体生活的衰落中得到启迪，未来我们很有可能成为无忧无虑的、专心于自身利益的最后之人的危险，他们除了个人安乐外缺乏任何精神追求。但也存在着一种相反的危险，如可能回归到为毫无意义的名誉而进行血腥战斗的最初之人，尽管只能使用现代武器。实际上，这两种危险相辅相成，都是因为“优越意识”没有得到固定而且积极的宣泄渠道造成的，优越意识失去宣泄渠道就只会以一种极端的、变态的形式重新出现。

我们无法肯定是否所有人都相信，在自我满足并且繁荣昌盛的自由民主国家中，各种可能的斗争和牺牲都会唤起人最高级的那部分东西。如果人人都成为像唐纳德·特朗普那样的开发者，或者赖恩霍尔德·梅斯纳那样的登山运动员，或者乔治·布什那样的政治家，还会有取之不竭（其实从来没有取过）的理想主义思想宝库吗？从许多方面讲，尽管成为这些伟大的人物并且对于他们获得的所有认可来说，都极不容易，但他们的生活都不是最困难的，他们所追求的事业也不是最严肃的或是最正义的。只要不是这样，他们所确定的人性的境界终究不会满足最有精神的人。

战争唤起的英雄气概和野心特别不容易在自由民主国家中表现出来。有许多无形的战争——专门从事收购对手的公司律师会

把自己视为骗子和杀手，证券交易商像汤姆·沃尔夫的小说《虚荣的篝火》所描写的那样，梦想自己是“宇宙的主宰”（但他们只能在股市上扬时才有这种感觉）。可是，当他们坐进宝马牌轿车柔软的皮座时，内心深处会突然感到在这个世界上已经存在了真正的杀手和主宰，这些杀手和主宰对在现代美国致富和扬名所需要的卑鄙的德行不屑一顾。无形的战争和象征性的胜利能满足优越意识多长时间，这个问题现在仍悬而未决。有人怀疑，某些人只有用历史起点上构成人性的行为本身来证明自己才能感到满足；他们渴望在一个暴力战斗中去冒生命危险，因此让事实向自己和同伴明明确确地证明自己是自由的。他们会故意地自寻不自在和牺牲，因为痛苦才能惟一地、决定性地证明他们有自信心，他们仍然是人。

黑格尔——在这一点与其诠释者观点相反——认为，人性中骄傲的感觉是人的一种需要，历史终结时的“和平与繁荣”并未能满足这种需要。[1] 从公民转变为纯资产者的危险始终威胁着人，使他们在这个过程中感到自卑。因此，公民权的最终考验过去是并且将来继续是为祖国献身的意愿：国家需要军队并且会继续战斗。

黑格尔因这一思想而被人指责为军国主义者。但他绝不会单纯地歌颂战争或者把战争看成是人的主要目标；战争之所以重要，原因在于它对性格和共同体的副作用。黑格尔相信，没有战争的危险性和战争所需要的牺牲，人就会变得软弱，变得自私自利；社会就会陷人自我享乐主义的沼泽之中，共同体也会最终解

---

① 黑格尔在《正义的哲学》中非常清楚地指出，在历史终结时还会存在战争。另一方面，柯耶夫提出，历史的终结应意味着所有大规模冲突的终止，因此不再有斗争的需要。我们不知道柯耶夫为什么持这种反黑格尔的观点。参见史密斯（1989年），第164页。

体。人对“主人与主宰，死亡”的惧怕是一种特别的力量，这种力量使人超越自我，能使他们时刻想到自己不是一个孤立的原子，而是具有共同理想的共同体的成员。一个自由民主的国家，即便或许每30年左右会打一场短暂但有决定意义的战争，或者打一场保卫本国自由和独立的战争，比起一个只有和平的国家来也要健康得多，也会更令人满足。

黑格尔的战争观反映出战争的共同特点：在战斗中，人必定要受苦，但他很少感到害怕和悲惨，如果能活下来，他们的战斗经历会使他们另眼看待世界。公民生活中被通常称为英雄主义和牺牲的东西，看上去肯定微不足道；反而倒是友谊和勇猛具有新的并且更有生命力的内涵。于是，他们的人生被对曾经参与比自己更伟大的事业的回忆彻底改变。正如一位作家在美国南北战争（无疑是现代最血腥、最恐怖的战争）结束时所写的那样：“谢尔曼军队中的一位老兵与其他人一起返回家乡时，发现如果军队真的在人民心中消失了，他会难以适应。士兵们曾经南征北战，目睹一切，但生命中最伟大的活动已经结束，大部分的人生还在后头，需要在和平的国家中找到共同感觉，真是件不容易的事情……”①

假如世界充满了自由民主国家，那么就不存在值得去斗争的专制和压迫了吗？历史告诉我们，如果人不能为一项正义的事业而斗争，即使因为这项正义的事业在上一代已经取得了胜利，那么他们也会与这项正义的事业做斗争。他们为了斗争而斗争。换言之，他们为摆脱某种无聊而斗争：因为他们无法想象生活在一个没有斗争的世界中。如果他们所在的世界大部分已经成为和平

① 布鲁斯·凯通：《格兰特掌握指挥权》，波士顿 Little Brown 出版社 1968 年版，第 491—492 页。

及繁荣的自由民主国家，则他们肯定与这种和平及繁荣进行斗争，与民主进行斗争。

1968年法国发生的重大事件，其深层次原因就是这种心理。学生们占领了巴黎并把戴高乐赶下台，他们并没有任何造反的“理性”的理由，因为他们中间绝大部分人都是在一个地球上最和平、最繁荣的社会中饱食终日的人的后代。然而，正是由于他们的中产阶级生活中缺乏斗争和牺牲，才导致他们涌上街头去与警察发生冲突。他们中间许多人尽管受到毛泽东思想的影响，但对更完美的社会却没有完整的构想。抗议的内容并不重要，他们所反对的只是他们生活在一种没有理想的社会中。

和平与繁荣带来的无聊在历史上曾产生过更严重的后果。例如第一次世界大战。究其根源到今天也非常复杂、非常深刻，而且颇有争议。这场战争的起因，包括德意志军国主义和民族主义，欧洲势力均衡逐渐被打破，同盟体系日益强化。理论学说和技术所带来的对先发制人和防卫的刺激以及领导人个人的愚蠢和鲁莽，都有其正确的部分。然而除此之外，还有一个会引发战争的无形但却十分关键的导致因素，那就是许多欧洲人想要战争，因为他们已经厌倦了公民生活中的沉寂和缺乏共同性。在制定战争决策时，绝大多数的注意力都集中在理性的战略考虑上，而忽略了用于全民总动员的群众的巨大热情。奥匈帝国在弗朗茨·斐迪南大公被暗杀于萨拉热窝后对塞尔维亚发出极端严厉的最后通牒，受到柏林狂热的示威游行的支持，尽管德国与这场冲突没有直接的利害关系。1914年7月底到8月初最关键的7天中，在外交部和德国皇帝的皇宫前发生过多起大规模的民族主义示威；当德国皇帝7月31日从波茨坦回到柏林时，他的座车竟被要求战争的人群团团围住。第一次世界大战的决策就是在这种气氛下做

出的。[1] 在那个星期里，巴黎、圣彼得堡、伦敦和维也纳都出现了同样的场景。群众的狂热反映出一种情绪，战争意味着民族团结和最永恒的公民权，战争可以逾越公民社会特有的资产阶级和无产阶级、新教和天主教、农场主和雇工之间的鸿沟。一位作家在描写柏林街头人群的感受时写道："人们互不相识。但所有人只有一个最热烈情感：战争、战争，一种团结的感觉。"[2]

1914年，欧洲自上次席卷大陆的大战经维也纳会议宣告结束以来，已经历了一百多年的和平。这个世纪随着欧洲工业化的实现，现代技术文明蓬勃兴起，带来了惊人的物质繁荣和中产阶级社会。1914年8月在欧洲各国首都爆发的大规模支持战争的示威活动，可以在某种程度上被看成是对中产阶级文明及其安全、繁荣和缺乏挑战的一种反抗。日常生活中越来越强的平等意识已不再令人满意了。优越意识重新泛起：它不是君主个人的优越意识，而是整个民族寻求对自己的价值和尊严的认可的优越意识。

首先，在德国，许多人认为战争是对法国和资产阶级社会原型（英国）创造的商业世界的唯物主义的反叛。当然，德国对欧洲当时的秩序，从殖民和航海政策到俄罗斯经济扩张所带来的威胁都特别不满。但是，在看到德国人对战争的解释时，人们一定会为德国人一贯强调需要有一种漫无目标的斗争感到震惊。这种斗争只有净化道德的效果，与德国人是否能赢得殖民地或航海自由毫无干系。1914年9月，一位年轻的法律专业大学生在赶赴前线的途中，对战争进行了一段很典型的评论，他虽然把战争谴

① 参见莫德里士·艾克斯坦：《开春仪式》，波士顿Houghton Mifflin出版社1989年版，第55—64页。

② 同上书，第57页。

责为“是可怕的，没有人性，愚昧、落伍，而且在所有意义上都是破坏性的”，但他却赞成尼采的观点，即“重要的，是一个人对献身的甘愿，而不是牺牲的目的”。[①] 责任不能被理解为一种文明的自私自利或一种契约义务，它是一种体现一个人的内在力量和战胜唯物主义与人本性局限的绝对的道德价值。责任是自由和创新精神的起点。

现代思想无法阻止不是在自由民主怀抱中成长起来的人反对自由民主的虚无主义的战争。相对主义——认为所有价值只是相对的并攻击所有优越观点的学说——最终也必须诋毁民主和宽容价值。相对主义是一把双刃剑，它不仅针对绝对主义教义和西方传统的不可动摇性，而且也针对强调容忍多样性和思想自由的传统。如果世上没有绝对的真理，如果所有的价值都是从文化上做出的决定。那么，像人类平等这种伟大的原理也要被束之高阁。

用尼采本人的思想来说明这一点是再好不过的。尼采认为，人不相信世界上有任何真理的想法是一种威胁也是一种机遇。说它是威胁（如前所述），原因在于它会减损生活在某种境界中的可能性；说它是机遇，则是因为它可以使所有人从过去的道德束缚中完全解放出来。对于尼采而言，人的创造力的最终形式不是艺术而是最高贵、最新价值的创造本身。一旦他把自己从过去相信有绝对真理或绝对正确的哲学观点的桎梏中解脱出来，他的目标就是重新创造所有价值，首先重新创造基督教的所有价值。尼采刻意寻求诋毁人类平等的信仰，认为这只是基督教强加于我们的一个偏见。尼采希望平等的原则总有一天会让位于弱肉强食的道德观念，并且最终去赞美无情的学说。他憎恨多样化和宽容的

① 参见莫德里土·艾克斯坦：《开春仪式》，波士顿 Houghton Mifflin 出版社 1989 年版，第 196 页。

社会，比较喜欢不宽容的、本能的并且没有慈悲的社会——如印度的按人的社会地位划分的种姓制度或“毫不留情地扑向老百姓”的“食肉棕发野兽”。[1] 尼采与德国法西斯的关系曾引起许多争议，而且虽然他可以不被指责为民族社会主义简单学说的鼻祖，但他的思想与纳粹主义相关联却绝非偶然。尼采的相对主义和他的后继者德国哲学家马丁·海德格尔如出一辙，都摧毁了支撑西方自由民主的一切哲学基础，而换成一种强权和统治的学说。[2] 尼采相信他正在帮助开创的欧洲虚无主义的时代必将导致一场大规模的精神战争，这场战争毫无目标，惟一的目的就是肯定战争本身。现代自由主义的目标企图把人类社会的根基从精神转移到欲望这块更牢固的土地上，而自由民主国家通过限制和升华优越意识来解决优越意识问题，所使用的手段是一系列复杂的制度，如人民主权原则，设立权力、制定法律、三权分立，等等。自由主义还通过把欲望从占有财富的一切压抑中释放出来，与以现代自然科学为形式的理性相结合，创造出现代经济世界，一个崭新的、充满活力并且无限富有的奋斗场所突然展现在人的眼前。根据盎格鲁—萨克逊的自由主义理论，惰性的主人应当被奉劝放弃他们的虚荣世界而搬到这个经济世界中来定居。精神应当从属于欲望和理性，这就是由理性指导欲望。

黑格尔也懂得，在现代生活中发生的根本性转变是主人驯化后蜕变为经济人。但是他意识到这并不意味着精神会因此而消失，而是转化为一种全新的（他相信）更高级的形态，极少数人的优越意识必须让位于多数人的平等意识。人不能没有抱负，但

① 参见尼采（1954年），第149—151页。

② 参见维尔纳·达恩霍赛尔：《尼采对苏格拉底的看法》，康奈尔大学出版社1974年版。

他们的抱负不再由于这种优于他人的骄傲而膨胀。过去在旧民主主义的世界里，多数人得不到满足，而在普遍认可的现代世界中得不到满足的人的数量已大大减少。因此，这就是当代世界中民主稳定和力量所在。

从某种意义上讲，尼采的一生可以被看做为一种从根本上回归优越意识的奋斗。柏拉图笔下的卫士的愤怒不再受到任何共同美好概念的限制，因为不存在任何的共同美好：美好是由强者来定义的。毫无疑问，连保护最后之人的共同的美好都已经消失，不再有卫士，不再有善恶之分，只是每个人的愤怒的程度不同。从此以后，他们也许只能通过愤怒的程度（即把他们的价值强加于其他人的能力）来区分。对于柏拉图来说，精神是人的灵魂中的三个部分之一；而对尼采而言，这是人的全部。

回眸已往，我们这些生活在人类旧时代的人也许会得出以下结论：没有一种社会制度——没有一种“社会经济制度”——能够满足所有地方的所有人，包括自由民主制度。其原因并不在于民主革命还没有完成，或者说不在于自由和民主的思想还未普及到所有人，而是说恰恰是因为民主几乎取得了完全的胜利后才出现不满，这是一种对自由民主本身的不满，所以那些尚未得到满足的人始终有可能重写历史。

更进一步说，理性的认可并不能自我维持，它必须依赖于前现代非普遍的认可形式才能正常运行，这一点似乎具有一定道理。稳定的民主有时需要一种非理性的民主文化和从前自由主义体系中自发产生的功利社会。最能促进资本主义繁荣的是强烈的工作精神，而强烈的工作精神则不是建立在已死的宗教信仰本身之上，就是建立在它的亡灵之上，再不就是一种对民族和种族的非理性的忠诚。集团而不是普遍的认可无论对经济生活还是对共同体生活来说，都可能是一种更好的支持；而且即使这种认可最

终是非理性的，它也需要很长时间才能破坏其所在的那个社会。因此，不仅是普遍的认可能否普遍地令人满足，而且连自由民主自我构建的能力以及在理性基础上自我长期维系的能力都不能不让我们担忧。亚里士多德认为，历史不是永远发展的而是循环的，原因在于所有社会制度从某种意义上讲都是不完美的，而且这些社会残缺会不断地引导人民去要求改变社会制度。看看我们前面所列的各种理由，难道我们不能说它们也同样适用于现代民主社会吗？按照亚里士多德的观点，我们也许会断言：只靠欲望和理性建立的最后的人的社会总有一天会让位于只追求获得认可的兽性的最初之人的社会，然后又反过来并且无限循环下去。

然而，这两种人之间根本不是平等的。如果我们选择尼采的观点，就必须与灵魂中的欲望部分断绝关系。这个世纪已经告诉我们，唤醒无拘无束的优越意识其后果必将不堪设想。因为从某种意义上讲，我们已经经历了某些尼采所预言的大规模战争。发生在 1914 年 8 月支持战争的示威活动获得了他们所企求的牺牲、危险和其他许许多多的东西。后来发生的世界大战则证明，战争虽然具有树立人格和建立共同体的积极的副作用，但这些副作用已被战争的主要后果——破坏性完全抵消了。到 20 世纪前，在一场血腥的战斗中，甘冒生命危险这种行为已经彻底地平民化，它已经不再是一种特别的性格标志，而是一种广大人民被迫接受的经历，最终也包括妇女和儿童。这种冒险并没有带来获得认可的满足，却招致许多无名的而且是毫无目的的死亡。现代战争不仅没有增强人们的品德和创造性，反而摧毁了人民对勇气和英雄主义等概念内涵的信任，并在战争经历者中植下深刻的孤僻感和心理变态。如果未来的人厌倦和平与繁荣，找寻新的精神斗争和挑战，就有可能产生更可怕的后果：我们现代拥有的核武器及其他大规模杀伤性武器会在瞬间杀害数百万无辜的人。

本书的第二部分中所描绘的现代自然科学的制约机制是防止历史重新开始并回归到最初之人的一道防波堤。这个机制由无限制的欲望所驱动，但由理性来指导。优越意识在现代世界的复活意味着与这个强大而富有活力的经济世界的决裂，是一种割断技术发展逻辑性的企图。这种割断在特定的时空（如像德国人和日本人那样为国家获得认可而自我牺牲）已经被证明是可能的，但我们不敢肯定整个世界是否能长期处于这种断裂状态。在20世纪上半叶的战争中，德国和日本受到获得自己优越性认可的欲望的驱动，但他们同时也相信可以用新重商主义或“共荣圈”来征服自己，保证他们的长期经济繁荣。后来的经验证明，经济安全通过自由贸易比通过战争更容易得到保证，而且军事占领之路是经济价值的彻底毁灭。

纵观当代的美国，我并不为我们面临着的优越意识过度的问题所震惊。那些最真诚的年轻人纷纷学习法律和商业，焦虑地填写人学登记表格，希望维持他们认为自己有资格享受的生活方式，其实他们更容易变成最后之人而不会重新感受最初之人的情感。对他们而言，用物质财富、安全和获得认可的野心充满人生的目标似乎颇有功效。如果我们仔细看一下法律大学生的情况，我们会很难找到任何伟大的未得到满足的期望和非理性的激情。

在“后历史”世界的其他国家也存在此种情况。80年代期间，绝大多数的西欧领导人即使面对冷战、消灭第三世界的饥饿和使用武力对付恐怖主义等问题，也没有表现出对伟大的斗争或牺牲的向往。当然，在年轻一代中，也有一些狂热者投身德意志赤军派和意大利红色旅，不过他们只代表了一小撮疯狂的社会另类在苏联集团的援助下苟延残喘。1989年秋天东欧剧变之后，许多德国人对西德统一的正确性产生质疑，因为它的代价太过高昂。这些例子都不是一个文明社会随时会用新的且无法预见的狂

热之火自焚的标志，而是用一个相当满足现状和未来的文明社会标志。

柏拉图指出，虽然精神是道德的基础，但精神本身是中性的，没有好坏之分，必须经过培养才能为共同美好服务。换言之，精神必须由理性来支配，必须与欲望结盟。一个公正的古希腊城邦应当是一个灵魂的三个部分都得到满足并在理性的指导下形成均衡的城邦。[①] 最理想的社会制度特别难以实现，原因在于它必须同时满足人的全部：他的理智、他的愿望、他的精神。即使现行社会制度不可能使人完全满足，但最理想的社会制度也为我们提供了一个可以衡量现行社会制度好坏的标准。哪种制度能最好地同时满足灵魂的三个部分，它就是最好的社会制度。如果以这一标准与历史上的其他标准相比较，会使我们看出自由民主社会似乎为所有三个部分提供了最广阔的领域。自由民主社会即使理论上称不上为最正义的社会制度，也可以算作实际上的最正义的社会制度。因为正如黑格尔所告诉我们的，现代自由主义并非建立于消灭获得认可的欲望，而是使欲望转变为更理性的形式的基础之上。即使精神没有以往日的形态完全保留下来，但也没有完全被否定。不仅如此，现行的自由社会没有一个旨在建立于平等意识之上的，所有自由社会都必须允许某种程度的安全和经过驯化的优越意识，即使这有悖于他们坚信的原则。如果历史进程确实建立在理性欲望和理性认可这两大支柱之上，而且现代自由民主社会确实是最能以某种平衡满足这两者的政治制度，那么，我们将看到对民主的主要威胁会是我们自己弄不清哪一个最为重要。尽管现代社会已经向民主进化，现代思想已经走入窘境，已经不能对人是什么和人的特定尊严是什么形成共识，因此

① 参见柏拉图：《理想国》第4卷，第440页。

我们无法界定人的权利。这种状态一方面为对获得平等权利认可的超强烈的需要开辟了一条道路，另一方面也为优越意识的重新解放提供了可能。尽管理性的欲望和理性的认可正在驱动历史朝着既定的方向继续发展，而且尽管自由民主国家在现实中正在成为人类问题的最好解决方案，这种思想上的混乱也仍然还会发生。

很可能出现这种情况，如果事态继续像过去几十年那样发展，那么走向自由民主的普世的和有方向性的历史的理念就有可能为更多的人所接受，而且现代思想的相对主义困境将会在某种意义上得到自我解决。换言之，文化上的相对主义（欧洲的一项发明）也已经被我们这个世纪所接受，因为欧洲第一次发现自己不得不通过殖民地政策和殖民地独立的经验认真地对待非欧洲文化。过去几个世纪的发展——欧洲文明道德上自信的退化、第三世界的崛起以及新的意识形态的出现——许多都具有偏向于增强对相对主义的信任。但是如果随着时间的推移，越来越多具有多种文化和历史的社会都显示出相似的长期发展的模式；如果最先进的社会政体模式继续趋同；而且如果经济发展将继续导致人类的同质化，那么相对主义的理念要比现在更为奇妙。这是因为，各国人民之间在善恶观上的差别将会被视为是历史发展特定阶段的文明遗产。

人类不是会盛开千姿百态美丽花朵的无数蓓蕾，而是奔驰在同一条道路上的一辆辆马车。其中有的马车飞速驰向城镇，有的马车将退回到沙漠荒野，要不就是循规蹈矩地翻山越岭。有几辆马车受到印第安人的袭击，被烧毁后浓烟滚滚地丢弃在路旁。还有少数几辆马车的驾驭者被战争吓破了胆，他们迷失了方向，并且暂时朝着错误的方向前进。偶有一二辆马车已经厌倦了旅途，决定沿路回到某一点，支起永久性的帐篷。其他马车都会发现到

达主路的其他途径。即使他们也将发现如果要穿过最后山脉，大家都应该走同样的道路，大部分马车也会缓缓驶人城镇，而且绝大部分马车最后都会到达那里。马车与马车之间都非常相似：虽然它们被涂上不同颜色的漆，所用的材料也不尽相同，但每辆马车都有四个轮子，都是由马来牵引，车上坐着一个个希望并且祈祷旅途平安的家庭。马车构造表面上的差别并不能被视为驾驭马车的人之间永久的、必然的差异，而只不过是因为他们在路上所处的位置不同罢了。

柯耶夫相信，历史本身最终将证明自己的合理性，也就是说有相当多的马车驶人城镇这一情景会使任何有理性的人看到后都不得不承认只有一条路，且只有一个终点。毋庸置疑，我们现在就处在这个目的地上，因为无论近年来自由主义革命在世界范围内如何蓬勃兴起，我们现在所能得到的关于马车迷失方向的证据仍然不能具有结论性。在我们的分析中，即使大多数马车都到达同一个城镇，我们也无法知道车上的人是否会环顾一下新的环境，当发现这个环境并不适合他们时，他们会再把目光投向一个新的、更遥远的征途。

参考文献

Afanaseyev, Yury, ed. 1989. *Inogo ne dano*. Progress. Moscow.

Almond, Gabriel A., and Sidney Verba. 1963. *The Civic Culture*, Little, Brown. Boston.

Angell, Norman. 1914. *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*. Heinemann, London.

Apter, David. 1965. *The Politics of Modernization*. University of Chicago Press, Chicago.

Aron, Raymond. 1990. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. Holmes & Meier. New York and London.

Aslund, Anders. 1989. *Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process, 1985—1988*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Avineri, Shlomo. 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press, Cambridge.

Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge.

Azrael, Jeremy, 1987. *The Soviet Civilian Leadership and the High Command, 1976—1986*. RAND Corporation, Santa Monica, Calif.

Azrael, Jeremy. 1966. *Managerial Power and Soviet Policy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Babst, Dean V. 1972. "A Force for Peace." *Industrial Research*

14 (April): 55—58.

Baer, Werner. 1989. *The Brazilian Economy: Growth and Development*, third edition. Praeger, New York.

Baer, Werner. 1972. "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretation." *Latin American Research Review* 7, no. 1 (Spring): 95—122.

Ball, Terence. 1976. "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science." *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (February): 151—177.

Barros, Robert. 1986. "The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America." *Telos* 68: 49—70.

Bell, Daniel. 1967a. "Notes on the Post-Industrial Society Ⅰ." *The Public Interest* no. 6: 24—35.

Bell, Daniel. 1967b. "Notes on the Post-Industrial Society Ⅱ." *The Public Interest* no. 7: 102—118.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Basic Books, New York.

Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books, New York.

Bell, Eric Temple. 1937. *Men of Mathematics*. Simon & Schuster, New York.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa Religion*. Beacon Press, Boston.

Beloff, Max. 1990. "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier." *Encounter* 74: 51—54.

Bendix, Reinhard. 1967. "The Protestant Ethic-Revisited." *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April): 266—273.

Berger, Peter, and Hsin-Huang Michael Hsiao. 1988. *In Search of an East Asian Development Model*. Transaction Books, New Brunswick, N. J.

Berliner, Joseph S. 1957. *Factory and Manager in the USSR*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Bill, James A., and Robert L. Hardgrave. 1973. *Comparative Politics: The Quest for a Theory*. University Press of America, Lanham, Md.

Binder, Leonard. 1986. "The Natural History of Development Theory." *Comparative Studies in Society and History* 28: 3—33.

Binder, Leonard, et al. 1971. *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton University Press, Princeton, N. J.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Simon & Schuster, New York.

Bloom, Allan. 1990. *Giants and Dwarfs: Essays 1960—1990*. Simon & Schuster, New York.

Bodenheimer, Susanne J. 1970. "The Ideology of Developmentalism." *Berkeley Journal of Sociology*: 95—137.

Breslauer, George W. 1982. *Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics*. Allen & Unwin, London.

Bryce, James. 1931. *Modern Democracies*, 2 volumes. Macmillan, New York.

Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. Viking Press, New York.

Bury, J. B. 1932. *The Idea of Progess*. Macmillan, New York.

Caporaso, James. 1978. "Dependence, Dependency, and Power in the Glodal System: A Structural and Behavioral Analysis." *International Organization* 32: 13—43.

Gardoso, Fernando H., and Enzo Faletto. 1969. *Dependency and Development in Latin America*. University of California Press, Berkeley.

Cardoso, Fernando Henrique. 1972. "Dependent Capitalist Devel-

opment in Latin America." *New Left Review* 74 (July-August).

Casanova, Jose. 1983. "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy." *Social Research* 50: 929—973.

Catton, Bruce. 1968. *Grant Takes Command*. Little, Brown, Boston.

Cherrington, David J. 1980. *The Work Ethic: Working Values and Values that Work*. Amacom, New York.

Chilcote, Ronald. 1981. *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*. Westview Press, Boulder, Colo.

Clausewitz, Carl von. 1976. *On War*, edited and translated by Michael Howard and Peter Paret. Princeton University Press, Princeton.

Collier, David, ed. 1979. *The New Authoritarianism in Latin America*. Princeton University Press, Princeton, N. J.

Collginwood, R. G. 1956. *The Idea of History*. Oxford University Press, New York.

Colton, Timothy. 1986. *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*. Council on Foreign Relations, New York.

Cooper, Barry. 1984. *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*. University of Toronto Press, Toronto.

Coverdale, John F. 1979. *The Political Transformation of Spain after Franco*. Praeger, New York.

Craig, Gordon A. 1964. *The Politics of the Prussian Army, 1640—1945*. Oxford University Press, Oxford.

Custine, The Marquis de. 1951. *Journey for Our Time*. Pelegrini and Cudahy, New York.

Cutright, Phillips. 1963. "National Political Development: Its Measurements and Social Correlates." *American Sociology Review* 28: 253—264.

Dahl, Robert A. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. Yale University Press, New Haven, Conn.

Dahrendorf, Ralf. 1969. *Society and Democracy in Germany*. Doubleday, Garden City, N. Y.

Dannhauser, Werner J. 1974. *Nietzsche's View of Socrates*. Cornell University Press, Ithaca and London.

Davenport, T. R. H. 1987. *South Africa: A Modern History*. Macmillan South Africa. Johannesburg.

de Soto, Hernando. 1989. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Harper and Row, New York.

Debardleben, Joan. 1985. *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience*. Westview, Boulder, Colo.

Deyo, Frederic C., ed. 1987. *The Political Economy of the New Asian Industrialism*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Diamond, Larry, J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988a. *Democracy in Developing Countries*. Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Diamond, Larry, J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988b. *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*. Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Dickson, Peter. 1978. *Kissinger and the Meaning of History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Didion, Joan. 1968. *Slouching Towards Bethlehem*. Dell, New York.

Dirlik, Arif, and Maurice Meisner, eds. 1989. *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism*. Westview Press, Boulder, Colo.

Djilas, Milovan. 1957. *The New Class: An Analysis of the Communist System*. Praeger, New York.

Dos Santos, Theotonio. 1980. "The Structure of Dependency." *American Economic Review* 40 (May): 231—236.

Doyle, Michael, 1983a. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Summer): 205—235.

Doyle, Michael. 1983b. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs Ⅱ." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Fall): 323—353.

Doyle, Michael. 1986. "Liberalism and World Politics." *American Political Science Review* 80, no. 4 (December): 1151—1169.

Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. Free Press, New York.

Earle, Edward Meade, ed. 1948. *Makers of Modern Strategy: Military Thought from Machiavelli to Hitler*. Princeton University Press, princeton.

Eisenstadt, S. N., ed. 1968. *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. Basic Books, New York.

Eksteins, modris. 1989. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*. Houghton Mifflin, Boston.

Epstein, David F. 1984. *The Political Theory of the Federalist*. University of Chicago Press, Chicago.

Evans, Peter. 1979. *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*. Princeton University Press, Princeton, N. J.

Fackenheim, Emile. 1970. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York University Press, New York.

Field, Mark G., ed. 1976. *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Fields, Gary S. 1984. "Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies." *Economic Journal* 94 (March): 74—83.

Finifter, Ada. 1983. *Political Science: The State of the Discipline*. American Political Science Association, Washington, D. C.

Fishman, Robert M. 1990. "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy." *World Politics* 42, no. 3 (April): 422—440.

Frank, André Gunder. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* Monthly Review Press, New York.

Frank, André Gunder. 1990. "Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)." *Third World Quarterly* 12, no. 2 (April): 36—52.

Friedman, Edward. 1989. "Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China." *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2—3 (Summer-Autumn): 251—264.

Friedrich, Carl J. 1948. *Inevitable Peace*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Friedrich, Carl J., and Zbigniew Brzezinski. 1965. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, second edition. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *The National Interest* no. 16 (Summer): 3—18.

Fukuyama, Francis. 1989. "A Reply to My Critics." *The National Interest* no. 18 (Winter): 21—28.

Fullerton, Kemper. 1924. "Calvinism and Capitalism." *Harvard Theological Review* 21: 163—191.

Furtado, Celso. 1970. *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge.

Fussell, Paul. 1975. *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press, New York.

Gaddis, John Lewis. 1986. "The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situation." *International Security* 10, no. 4 (Spring): 99—142.

Galston, William. 1975. *Kant and the Problem of History*. University of Chicago Press, Chicago.

Gellner, David. 1982. "Max Weber: Capitalism and the Religion of India." *Sociology* 16, no. 4 (November): 526—543.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Gerschenkron, Alexander. 1962. *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Harvard Uniersity Press, Cambridge, Mass.

Giliomee, Hermann, and Laurence Schlemmer, 1990. *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg: Oxford University Press).

Gimbutas, Maija. 1989. *Language of the Goddess*. Harper and Row, New York.

Goldman, Marshall I. 1972. *The Spoils of Progresss: Environmental Pollution in the Soviet Union*. MIT Press, Cambridge, Mass.

Goldman, Marshall I. 1987. *Gorbachev's Challenge: Economic Reform in the Age of High Technology*. Norton, New York.

Gray, John. 1989. "The End of History-Or the End of Liberalism?" *National Review* (October): 33—35.

Greenstein, Fred I., and Nelson Polsby. 1975. *Handbook of Political Science*, volume 3. Addison-Wesley, Reading, Mass.

Grew, Raymond, ed. 1978. *Crises of Political Development in Europe and the United States*. Princeton University Press, Princeton. N. J.

Hamilton, Alexander, J. Madison, and J. Jay. 1961. *The Federalist Papers*. New American Library, New York.

Harkabi, Yehoshafat. 1988. "Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on an Address by Professor Kaiser," in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, Part II, Adelphi Paper No. 237. International Institute for Strategic Studies, London.

Harrison, Lawrence E. 1985. *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*. Madison Books, New York.

Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America*. Harcourt Brace, New York.

Hauslohner, Peter. 1987. "Gorbachev's Social Contract." *Soviet*

Economy 3. no. 1: 54—89.

Havel, Václav, et al. 1985. *The Power of the Powerless*. Hutchinson, London.

Hegel, Georg W. F. 1936. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart.

Hegel, Georg W. F. 1956. *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree. Dover Publications, Inc., New York.

Hegel, Georg W. F. 1967a. *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie. Harper and Row, New York.

Hegel, Georg W. F. 1976b. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford University Press, London.

Heller, Mikhail. 1988. *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*. Knopf, New York.

Hewett, Ed A. 1988. *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*. Brookings Institution, Washington, D. C.

Himmelfarb. Gertrude. 1989. "Response to Fukuyama." *The National Interest* no. 16 (Summer): 24—26.

Hirst, Paul. 1989. "Endism." *London Review of Books* no. 23.

Hobbes, Thomas. 1958. *Leviathan, Parts I and II*. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Hoffman, Stanley. 1965. *The State of War*. Praeger, New York.

Hough, Jerry. 1997. *The Soviet Union and Social Science Theory*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Hough, Jerry, with Merle Fainsod. 1979. *How the Soviet Union Is Governed*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press, New Haven, Conn.

Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Summer): 193—218.

Huntington, Samuel P. 1989. "No Exit: The Errors of Endism."

The National Interet no. 17 (Fall): 3—11.

Huntington, Samuel P. 1991. "Religion and the Third Wave." *The National Interest* no. 24 (Summer): 29—42.

Huntington, Samuel P., and Myron Weiner. 1987. *Understanding Political Development*. Little, Brown, Boston.

Johnson, Chalmers, ed. 1970. *Change in Communist Systems*. Stanford University Press, Stanford, Calif.

Kane-Berman, John. 1990. *South Africa ' s Silent Revolution*, Southern Book Publishers, Johannesburg.

Kant, Immanuel. 1963. *On History*. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Kassof, Allen, ed. 1968. *Prospects for Soviet Society*. Council on Foreign Relations, New York.

Kober, Stanley. 1990. "*Idealpolitik*." *Foreign Policy* no. 79 (Summber): 3—24.

Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*. Cambridge University Press, New York.

Marx, Karl. 1967. *Capital: A Critique of Political Economy*, 3 volumes, trans. S. Moore and E. Aveling. International Publishers, New York.

McAdams, A. James. 1987. "Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction." *Comparative Politics* 20, no. 1 (October): 107—118.

McFarquhar, Roderick. 1980. "The Post-Confucian Challenge." *Economist* (February 9): 67—72.

McKibben, Bill. 1989. *The End of Nature*. Random House, New York.

Mearsheimer, John J. 1990. "Back to the Futrue: Instability in Europe after the Cold War." *International Security* 15, no. 1 (Summer): 5—56.

Melzer, Arthur M. 1990. *The Natural Goodness of Man: On the Sytem of Rousseau's Thought*. Uniersity of Chicago Press, Chicago.

Migranian, Andranik. 1989. "The Long Road to the European Home." *Novy Mir* no. 7 (July): 166—184.

Modelski, George. 1990. "Is World Politics Evolutionary Learning?" *International Organization* 44, no. 1 (Winter): 1—24.

Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Beacon Press, Boston.

Morgenthau, Hans J., and Kenneth Thompson. 1985. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, sixth edition. Knopf, New York.

Mueller, John. 1989. *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*. Basic Books, New York.

Myrdal, Gunnar. 1968. *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, 3 vols. Twentieth Century Fund, New York.

Naipaul, V. S. 1987. *India: A Wounded Civilization*. Vintage Books, New York.

Naipaul, V. S. 1981. *Among the Believers*. Knopf, New York.

Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society*. University of California Press, Berkeley, Calif.

Neubauer, Deane E. 1967. "Some Conditions of Democracy." *American Political Science Review* 61: 1002—1009.

Nichols, James, and Colin wright, eds. 1990. *From Political Economy to Economics... and Back?* Institute for Contemporary Studies, San Francisco, Calif.

Niebuhr, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Scribner's, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1954. *The Portable Nietzsche*, ed. W. Kaufmann. Viking Press, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History*, *trans*. A. Collins. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Nietzsche, Friedrich. 1966. Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future, trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1968a. *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale. Penguin Books, London.

Nietzsche, Friedrich. 1968b. *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. Vintage Books, New York.

Nisbet, Robert. 1969. *Social Change and History*. Oxford University Press, Oxford.

Nordlingr, Eric A. 1968. "Political Development: Time Sequences and Rates of Change." *World Politics* 20: 494—530.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986a. *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986b. *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986c. *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O' Donnell, Guillermo, and Philippe Schmitter, eds. 1986d. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Pangle, Thomas. 1987. "The Constitution's Human Vision." *The Public Interest* no. 86 (Winter): 77—90.

Pangle, Thomas. 1988. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founding*. University of Chicago Press, Chicago.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. McGraw-

Hill, New York.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Free Pres, Glencoe, Ill.

Parsons, Talcott. 1964. "Evolutionary Universals in Society." *American Sociological Review* 29 (June): 339—357.

Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. Free Press, New York.

Parsons, Talcott, and Edward Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Pascal, Blaise. 1964. *Pensées*. Garnier, Paris.

Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa, and S. Nasr. 1985. *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern*. Library of Congress, Washington, D. C.

Pinkard, Terry. 1988. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Temple University Press, Philadelphia.

Plato. 1968. *The Republic of Plato*, trans. A. Bloom. Basic Books, New York.

Popper, Karl. 1950. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press, Princeton, N. J.

Porter, Michael E. 1990. *The Competitive Advantage of Nations*. Free Press, New York.

Posner, Vladimir. 1989. *Parting with Illusions*. Atlantic Monthly Press, New York.

Pridham, Geoffrey, ed. 1984. *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal*. Frank Cass, London.

Pye, Lucian W. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Pye, Lucian W. 1990a. "Political Science and the Crisis of Authoritarianism." *American Political Science Review* 84, no. 1 (March): 3—17.

Pye, Lucian W. 1990b. "Tiananmen and Chinese Political Culture: The Escalation of Confrontation." *Asian Survey* 30, no. 4 (April): 331—347.

Pye, Lucian W., ed. 1963. *Communications and Political Development*. Princeton University Press, Princeton, N. J.

Remarque, Erich Maria, 1929. *All Quiet on the Western Front*. G. P. Putnam's, London.

Revel, Jean-François. 1983. *How Democracies Perish*. Harper and Row, New York.

Revel, Jean-François. 1989. "But We Follow the Worse..." *The National Interest* no. 18 (Winter): 99—103.

Riesman, David, with Reuel Denney and Nathan Glazer. 1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Yale University Press, New Haven, Conn.

Rigby, T. H., and Ferenc Feher, eds. 1982, *Political Legitimation in Communist States*. St. Martin's Press, New York.

Riley, Patrick, "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève," *Political Theory* 9, no. 1 (1981): 5—48.

Robertson, H. H. 1933. *Aspects of the Rise of Economic Individualism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Rose, Michael. 1985. *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socia-Cultural Politics*. Schocken Books, New York.

Rosenberg, Nathan, and L. E. Birdzell, Jr. 1990. "Science, Technology, and the Western Miracle." *Scientific American* 263, no. 5 (November): 42—54.

Rostow, Walt Whitman. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press, Cambridge.

Rostow, Walt Whitman. 1990. *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present*. Oxford University Press, New York.

Roth, Michael S. 1985. "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History." *History and Theory* 24, no. 3: 293—306.

Roth, Michael S. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Oeuvres complètes*. 4 vols. Éditions Gallimard, Paris.

Rummel, R. J. 1983. "Libertarianism and International Violence." *Journal of Conflict Resolution* 27 (March): 27—71.

Russell, Bertrand. 1951. *Unpopular Essays*. Simon & Schuster, New York.

Rustow, Dankwart A. 1970. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Plitics* 2 (April): 337—363.

Rustow, Dankwart A. 1990. "Democracy: A Global Revolution?" *Foreign Affairs* 69, no. 4 (Fall): 75—91.

Sabel, Charles, and Michael J. Piore. 1984. *The Second Industrial Divide*. Basic Books, New York.

Schmitter, Philippe C. 1975. "Liberation by *Golpe*: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal." *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November): 5—33.

Schumpeter, Joseph A. 1950. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper Brothers, New York.

Schumpeter, Joseph A. 1955. *Imperialism and Social Classes*. Meridian Books, New York.

Sestanovich, Stephen. 1985. "Anxiety and Ideology." *University of Chicago Law Review* 52, no. 2 (Spring): 3—16.

Sestanovich Stephen. 1990 "Inventing the Soviet National Interest." *The National Interest* no. 20 (Summer); 3—16.

Skidmore, Thomas E. 1988. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964—1985*. Oxford University Press, New York.

Skilling, H. Gordon, and Franklyn Griffiths. 1971. *Interest Groups in Soviet Politics*. Princeton University Press, Princeton, N. J.

Skocpol, Theda. 1977. "Wallerstein's World Capitalist System: A

Theoretical and Historical Critique." *American Journal of Sociology* 82 (March): 1075—1090.

Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford.

Smith, Adam. 1982. *The Theory of Moral Sentiments*. Liberty Classics, Indianapolis.

Smith, Steven B. 1983 ."Hegel's Views on War, the State, and International Relations." *American Political Science Review* 77, no. 3 (September): 624—632.

Smith, Steven B. 1989a. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. University of Chicago Press, Chicago.

Smith, Stever B. 1989b ."What in 'Right' in Hegel's Philosophy of Right?" *American Political Science Review* 83, no. 1 (March): 4—17.

Smith, Tony. 1979 ."The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory." *World Politics* 31, no. 2 (July): 247—285.

Sombart, Werner. 1915. *The Quintessence of Capitalism*. Dutton, New York.

Sowell, Thomas. 1983. *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*. Quill, New York.

Sowell, Thomas. 1979 ."Three Black Histories." *Wilson Quarterly* (Winter): 96—106.

Stern, Fritz. 1974. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*. University of California Press, Berkeley.

Strauss, Leo. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. E. Sinclair. University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1958. *Thoughs on Machiavelli*. Free Press, Glen-

coe, Ill.

Strauss, Leo. 1963. *On Tyranny*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Strauss, Leo. 1991. *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, revised and expanded edition, ed. V. Gourevitch and M. Roth. Free Press, New York.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. 1972. *History of Political Philosophy*, second edition. Rand McNally, Chicago.

Sundel, Osvaldo. 1972. "Big Business and 'Dependencia.'" *Foreign Affairs* 50 (April): 517—531.

Tarcov, Nathan. 1984. *Locke's Education for Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.

Tawney, R. H. 1962. *Religion and the Rise of Capitalism*. Harcourt, Brace and World, New York.

Tipps, Dean C. 1973. "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective." *Comparative Studies in Society and History* 15 (March): 199—226.

Tocqueville, Alexis de. 1945. *Democracy in America*, 2 vols. Vintage Books, New York.

Tocqueville, Alexis de. 1955. *The Old Regime and the French Revolution*. Doubleday Anchor, New York.

Troeltsch, Ernst. 1950. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Macmillan, New York.

Valenzuela, Samuel, and Arturo Valenzuela. 1978. "Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment." *Comparative Politics* (July): 535—557.

Veblen, Thorsten. 1942. *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Viking Press, New York.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*, 3 vols. Academic Press, New York.

Waltaz, Kenneth. 1959. *Man, the State, and War: A Theo-*

retical Analysis. Columbia University Press, New York.

Waltz, Kenneth. 1962. "Kant, Liberalism, and War." *American Political Science Review* 56 (June): 331—340.

Waltz, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics*. Random House, New York.

Ward, Robert, and Dankwart Rustow, eds. 1964. *Political Development in Japan and Turkey*. Princeton Uneversity press, Princeton, N. J.

Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen & Unwin, London. First published 1904—1905.

Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York.

Weber, Max. 1947. *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons. Oxford University Press, New York.

Weber, Max. 1981. *General Economic History*. Transaction Books, New Brunswick, N. J.

Wettergreen, John Adams, Jr. 1973. "Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity." *Western Political Quarterly* 26, no. 1 (March): 109—129.

Wiarda, Howard. 1973. "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition." *World Politics* 25 (January): 106—135.

Wiarda, Howard. 1981. "The Ethnocentrism of the Social Science [*sic*]: Implications for Research and Policy." *Review of Politics* 43, no. 2 (April): 163—197.

Wiles, Peter, 1962. *The Political Economy of Communism*. Harvard University Press, Cambridge. Mass.

Williams, Allan, ed. 1984. *Southern Europe Transformed: Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain, and Portugal*. Harper and Row, New York.

Wilson, Ian, and You Ji. 1990. "Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession." *Problems of Communism* 39, no. 1 (January-February): 28—44.

Wray, Harry, and Hilary Conroy, eds. 1983. *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*. University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii.

Wright, Harrison M., ed. 1961. *The "New Imperialism": Analysis of Late Nineteenth Century Expansion*, Second edition. D. C. Heath. Boston.

Zolberg, Aristide. 1981. "Origins of the Modern World System: A Missing Link." *World Politics* 33 (January): 253—281.

Zuckert, Catherine H. 1988. *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*. Yale University Press, New haven, Conn.